BIBLIOTHECA UNIV. JAGELL. CRACOVIENSIS
1294
FILOZOFIA II

Philosophia 1294.

von Bromeisky
1872.

Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen

von

Salomon Maimon.

Leipzig, bei Gerhard Fleischer dem Jüngern.
1797.

BIBLIOTHECA VNIV. IAGELL. CRACOVIENSIS

Sr. Hochgeboren

dem

Herrn

Grafen Adolph von Kalkreuth.

Würdiger Herr Graf!

Ich eigne Ihnen dieses Werk zu, nicht (wie es zu geschehen pflegt) bloß pro forma, aus einer Art *Dankbarkeit* für erhaltene, oder mit Hinsicht auf noch zu erhaltende Wohlthaten, sondern weil Sie in der That ein *gegründetes Recht* darauf haben. Ich habe es in Ihrem Hause, mit Ihrer Aufmunterung und Unterstützung verfertiget; und was noch mehr ist, ich habe bei dieser Verfertigung mir gerade einen solchen Leser wie Sie gedacht, und gleichsam von Ihnen das Maß genommen. Einen Mann von vielem Scharfsinn, mit lebhafter Imagination, der die schwersten Materien leicht zu fassen, und wenn er sie

gefaßt hat, richtig zu beurtheilen im Stande ist; der mehr als einerlei Kenntniß sich erworben hat, so daß wenn z. B. ein Gegenstand der Philosophie durch ein Beispiel aus der Mathematik erläutert werden muß, dieses Beispiel ihn nicht in Verlegenheit setzen wird; der, wenn er auch von der Gelehrsamkeit keine Profession macht, dennoch mit den vorzüglichsten Produkten der neuesten Litteratur bekannt ist, und sie zu würdigen weiß; endlich einen solchen, der nach erworbener Einsicht, eine kurze Uebersicht der Wissenschaften nach ihren mannigfaltigen Gegenständen, Methoden und den Verhältnissen, worin sie mit einander stehen, zu erlangen wünscht.

Der Plan dieses Werkes ist, wie der Titel besagt: Kritische Untersuchungen ꝛc. Eine Untersuchung ist kritisch, wenn das Erkenntnißvermögen unmittelbar sich selbst, und mittelbar die dadurch bestimmte Erkenntniß zum Gegenstande hat. Aber hier entsteht eine wichtige Frage: wie ist eine Kritik des Erkenntnißvermögens möglich? denn das Erkenntnißvermögen erkennt sich selbst nicht unmittelbar (durch innere Merkmahle), sondern bloß als Subjekt und (subjektiven) Grund der Erkenntniß durch seine Wirkung, d. h. es kann sich selbst durch nichts andres als durch seine Wirkungsart, oder die Gesetze, nach welchen es Objekte erkennt, selbst als Objekt bestimmen. Eine Kritik des Erkenntnißvermögens aber fordert gerade das Gegentheil. Die Beantwortung dieser Frage ist diese: Die Kritik des Erkenntnißvermögens fordert keinesweges, daß das Erkenntnißvermögen erst sich selbst unabhängig von den Objekten der Erkenntniß als Objekt erkennen soll, dieses wäre unmöglich; sie fordert bloß, das absolut Nothwendige und Allgemeine in der Erkenntniß ausfündig zu machen, und als die ersten Gründe der Erkenntniß systematisch darzustellen. Denn eben daraus, daß etwas in der Erkenntniß anzutreffen ist, welches absolut (nicht erst durch gegebene Objekte der Erkenntniß bedingt) nothwendig und allgemein (in Beziehung auf alle mögliche Objekte der Erkenntniß) gültig ist, erkennen wir, daß dieses Etwas nicht in gegebenen Objekten, sondern im Erkenntnißvermögen selbst gegründet sein muß. Nun ist zwar schon längst eine Wissenschaft bekannt, die dieser Forderung Genüge zu thun scheint, nehmlich die Logik, welche die Formen des Denkens in Beziehung auf Objekte überhaupt als Grundsätze und Postulate a priori aufstellt. Da aber diese Grundsätze und diese Postulate bloß die negativen Bedingungen (conditiones sine quibus

non) aussagen, unter welchen eine Erkenntniß von Objekten überhaupt möglich ist, und keine positiven Erkenntnißgründe (dadurch bestimmbare Objekte) sind, so kann die Logik nur einem Theile der gedachten Forderung Genüge leisten, der andere und zwar wichtigere Theil aber bleibt dadurch allein noch unbefriedigt.

Nun hat zwar schon längst Kant eine solche Kritik zu Stande gebracht, der ich aber, bei allem zugestandenen subjektiven Werthe (in Ansehung des ungemeinen Scharf- und Tiefsinnes, und systematischen Geistes, den der Verfasser darin gezeigt hat) sehr mittelmäßigen objektiven Werth (in Berichtigung und Erweiterung unsrer Erkenntniß) beilege, und daher nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern in dem ganzen Plan einer solchen Kritik, mich von diesem großen Manne abzuweichen und hierin einen eigenen Weg einzuschlagen gezwungen sehe.

Erstlich habe ich bemerkt, daß diesem berühmten Verfasser an einem Systeme mehr als an genauer Bearbeitung der dazu erforderlichen Stücke gelegen ist. Da aber ein System (wenn nicht die Principe, auf welchen es gegründet ist, und die Materialien, die durch dasselbe verbunden und geordnet werden sollen, schon vor demselben als wahr festgesetzt sind), kein Kriterium der Wahrheit abgeben kann, so sollte man hier gerade umgekehrt verfahren. Man sollte erst die Wahrheit der zu einem System überhaupt erforderlichen Stücke, d. h. ihre Tauglichkeit zu einem System überhaupt außer Zweifel setzen, alsdann würde sich das System, zu welchem sie tauglich sind, von selbst ergeben; und sollte die Natur der zu behandelnden Wissenschaft kein System zulassen, so würde doch die Wissenschaft an sich berichtigt und erweitert werden. Der Mathematiker geht seinen sichern Weg, ohne sich um ein System seiner Wissenschaft zu bekümmern (man hat noch nie von einem System der Mathematik sprechen hören).

Zweitens nimmt Kant gewisse Thatsachen des gemeinen Menschenverstandes an. Nun aber unterscheidet sich der gemeine von dem durch Wissenschaften kultivirten Menschenverstande vorzüglich darin, daß diesem an der Wahrheit der Erkenntniß an sich, jenem aber an ihrem Gebrauche im praktischen Leben gelegen ist. Ihm gilt eine Täuschung so gut als eine Wahrheit, wenn nur die praktischen Folgen von jener mit den praktischen Folgen von dieser übereinstimmen. So ist es dem Landmann einerlei, ob die Sonne um

die Erde, oder die Erde um ihre Axe, oder um die Sonne sich bewege; dieses auszumachen, überläßt er dem Astronomen. Ihm liegt bloß daran, daß er mit dem (seiner Vorstellung nach) Sonnenaufgang zur Arbeit aufsteht, und in gehöriger Jahrszeit sein Feld bestellt. Dem Astronomen hingegen ist nicht darum zu thun, die Erscheinungen an den Himmelskörpern bloß als Fakta zum Gebrauch im gemeinen Leben aufzustellen, sondern aus ihren wahren Gründen zu erklären, und nach allgemeinen Gesetzen zu bestimmen. Er darf also hierin keiner Täuschung Raum geben. Nun aber legt Kant seinem Systeme gerade solche Täuschungen (die die Psychologie aufdeckt) zum Grunde, welches doch nicht geschehen dürfte.

Drittens legt er (zum Behuf des positiven Theils seiner Kritik) gewissen Erkenntnißvermögen Funktionen bei, die ihnen gar nicht zukommen.

Viertens hat er kein allgemeines Kriterium der materiellen Wahrheit aufgestellt, welches doch, wie ich zeigen werde, geschehen könnte und sollte.

Mein Plan ist also in diesem Werke, die Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntnißvermögens überhaupt, und die Unzulänglichkeit der Kantischen darzuthun, und eine eigene, meine Forderungen befriedigende Kritik aufzustellen.

Mit den Herrn Kantianern, oder wie sie sich selbst nennen, kritischen Philosophen, habe ich noch weniger Ursache zufrieden zu sein, als mit ihrem großen Lehrer. Der größte Theil von ihnen thut nichts mehr, als die Kantische Kritik kommentiren, epitomiren, popularisiren, und so zu wässern, daß sie alle Kraft und allen Saft verliert. Die wenigen Originaldenker und scharfsinnigen Köpfe, die den Nahmen kritische Philosophen mit Recht verdienen, und die entweder eigene Systeme aufzustellen, oder das Kantische vollständig zu machen suchen, spannen wiederum den Bogen zu hoch; kommen zuweilen (wie die Kometen der Sonne) dem Kantischen Systeme sehr nahe, zuweilen aber entfernen sie sich in ihren hyperbolischen Bahnen von demselben so sehr, daß man sie gänzlich aus dem Gesichte verliert. Sie führen in ihren Schriften (um desto mehr Ansehen von Scharf- und Tiefsinn zu erhalten, oder vielleicht um ihrer Philosophie kein empirisches Ansehen zu geben) mehrentheils gar keine Beispiele an, um ihre höhern Spekulationen dadurch zu erläutern, und wenn sie sich ja dazu herablassen, so

sinds nicht etwa Beispiele aus den einfachsten Begriffen und Sätzen der Mathematik (wie es der große Wolff fast immer thut), sondern solche, die mehrentheils anstatt die Sache zu erläutern, dieselbe vielmehr verwirren. Der eine, um zu zeigen, daß es Begriffe geben kann, die zwar keinen Widerspruch enthalten, aber dennoch sich nicht konstruiren lassen (welches Leibnitz durch das Beispiel eines Dekaeders erläutert) unternimmt deßwegen eine beschwerliche Reise nach dem Eismeer, um sich von da einen weißen Bären zum Beispiel zu holen, und läßt diesen alsdann einige Seiten lang herum tanzen. — Der andere, um zu zeigen, daß Induktion keine absolute Allgemeinheit geben kann, reist nach dem Nilstrom, um sich zu diesem Behufe ein Krokodil zu holen. Ein dritter wiederum segelt nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung, von wo er einen Hottentoten mitbringt, den er nachher mit dem Citoyen Johann Jakob Rousseau einen Kontretanz tanzen läßt u. s. w. In spekulativen Schriften sind Beispiele unentbehrlich, und wer sie nicht beibringt, wo sie erforderlich sind, erregt den gerechten Verdacht, daß vielleicht er sich selbst nicht verstanden hat. Aber ich behaupte noch mehr, daß nehmlich nur Beispiele aus der Mathematik zu diesem Behufe tauglich

sind, weil die Objekte der Mathematik durch Begriffe auf eine präcise Art bestimmte Anschauungen sind. Hier kann genau angegeben werden, wie viele Merkmahle im Begriffe enthalten; welche wesentliche und welche zufällige; welche gemeinschaftliche und welche eigene Merkmahle sind u. s. w. welches sich mit den empirischen Objekten nicht thun läßt.

Nun etwas noch über die Einrichtung dieses Werkes. Es zerfällt in vier Theile: 1) Gespräche über die ersten Gründe der Erkenntniß. Die dialogische Form habe ich bloß deßwegen gewählt, weil ich sie für die beste halte, Sachen zu entwickeln und von allen Seiten zu betrachten. 2) Prolegomena zu einer Kritik des reinen; 3) Prolegomena zu einer Kritik des praktischen Erkenntnißvermögens. 4) Eine Ethik nach Aristoteles, die mit den vorhergehenden Prolegomenis in Verbindung steht, weil meiner Ueberzeugung nach, der Gebrauch der Kantischen Moral problematisch ist und bleiben wird. Die Aristotelische Ethik beruht zwar nicht auf einem einzigen dazu tauglichen Princip; aber eben darum ist sie zum praktischen Gebrauch tauglicher als die Kantische. Da ich das Original nicht lesen kann,

so mußte ich mich zu diesem Behufe Herrn Jenisch Uebersetzung bedienen. Ich habe alles weggelassen, was ich davon nicht habe verstehen können, oder was mir unerheblich zu sein schien.

Diesen Theil, Herr Graf! der schon im Manuscript Ihren Beifall erhalten hat, empfehle ich besonders Ihrer Aufmerksamkeit.

Ew. Hochgeboren

Den 14. April 1797.

gehorsamster Diener

der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Gespräch.

ten, und nicht erst durch dieselbe bedingten) Raume, Bewegung im relativen Raume; in wie fern diese Bewegung in Beziehung auf alle darin befindliche Körper vorgestellt wird. Nach einem Gesetze a priori bestimmte Bewegung, ohne daß dadurch das Objekt der Bewegung erkennbar ist. Nach einem Gesetze a priori bestimmte Bewegung, so daß das Objekt dadurch erkennbar ist, und von seinem correlatum in dieser Bewegung unterschieden werden kann. Nur auf dem Begriffe der absoluten Bewegung in dieser letztern Bedeutung kann der Unterschied der einander entgegen gesetzten Weltsysteme beruhen. Analogische Anwendung. Die Kritik des V. erstreckt sich weiter als die Kantische, indem jene Kritik des reinen Erkenntnißvermögens überhaupt, diese aber bloß Kritik der reinen Vernunft ist. Der Anfang jener Kritik wird mit der Logik gemacht. Eine Wissenschaft kann nicht bloß durch ihren Gegenstand, sondern auch durch ihre Erkenntnißquelle und besondere Methode erklärt werden. Es gibt zwar eine allgemeine und eine besondere Logik, aber diese ist so wenig subjektiv als jene; nur mit diesem Unterschiede, daß die allgemeine Logik allgemein, die besondere Logik aber partikulär objektiv ist. Die Stelle einer Wissenschaft muß nicht nach Aehnlichkeit mit andern Wissenschaften, sondern durch ihre Abhängigkeit von andern Wissenschaften, und die Abhängigkeit dieser von jenen bestimmt werden. Die allgemeine und transscendentale Logik sind wechselseitig von einander abhängig. Die Grundsätze und Postulate der allgemeinen Logik erhalten erst ihre Bedeutung durch die transscendentale Logik. Die Formel eines verneinenden Satzes ist nicht, A. ist nicht non A., diese ist bloß die Formel der Entgegensetzung; sondern A. ist nicht B.; und die eines bejahenden

henden

henden Satzes ist nicht, A. ist A., welche die eines identischen folglich leeren Satzes ist, sondern A. ist B., und die des Widerspruchs ist, A. ist B. und nicht B. Ein Widerspruch findet also zwischen Sätzen, aber nicht zwischen Begriffen Statt. Der Satz des Widerspruchs in der allgemeinen, von der transscendentalen isolirten Logik, hebt sich selbst auf. Die allgemeine Logik setzt den Begriff des realen Denkens, als durch die Bedingungen, welche die transscendentale Logik angibt, bestimmt voraus, bestimmt aber selbst diese Bedingungen nicht. Vergleichung des Verhältnisses der allgemeinen zur transscendentalen Logik, mit dem Verhältnisse der Buchstabenrechnung zur eigentlichen Algebra. Die transscendentale Logik sollte der allgemeinen vorhergehen. Die Arithmetik hat den Begriff der absoluten Einheit, und der durch Verhältniß zu derselben bestimmbaren Zahl zum Gegenstande. So wenig der Begriff von Größe, als die Brüchenlehre, findet in ihr an sich, von der Geometrie ganz isolirt, Statt. Jene setzt also diese voraus. In wie fern aber die Geometrie die Quantität der Quantorum bestimmen soll, setzt sie die Arithmetik voraus. Das mögliche Denken wird nach dem Satze des Widerspruchs (negativ); das wirkliche aber nach dem Satze der Bestimmbarkeit; und das nothwendige nach dem Satze der Identität bestimmt. Das wirkliche Denken, als das Denken eines gegebenen wirklichen Subjekts, ist kein Gegenstand der Logik. Alles Denken ist an sich nothwendig, obschon dadurch etwas als unmöglich, möglich oder wirklich bestimmt wird. Der Satz des Widerspruchs ist an sich positiv, bestimmt aber das Objekt negativ. Der Satz der Identität aber ist umgekehrt, an sich negativ, bestimmt aber das Objekt positiv, welches der Grund

*

ist, warum man jenen aber nicht diesen, der Logik zum Grunde legt. Der Satz des Grundes überhaupt gehört zur allgemeinen, der des zureichenden Grundes aber zur transscendentalen Logik; weil der oberste Grundsatz der allgemeinen Logik einen Grund, aber keinen (zur Bestimmung eines Objekts) zureichenden Grund abgibt. Verstand im engern Sinne ist das Vermögen, in einer besondern Darstellung das Allgemeine zu erkennen. Die Begriffe der Mathematik sind nicht willkührliche Begriffe, indem sie nach einem Grundsatze, der sich auf die Möglichkeit einer Konstruktion überhaupt auf eine jede gegebene Konstruktion a priori bezieht, gebildet werden. Die Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Merkmahlen betrifft nicht die Begriffe an sich, sondern in Vergleichung mit ihren Konstruktionen. Zufällige Merkmahle sind solche, wovon abstrahirt werden kann, und zum Behuf der Allgemeinheit, nicht aber an sich, abstrahirt werden muß. Es gibt keine Vorstellungen ohne Bewußtsein überhaupt. Dunkle Vorstellungen sind solche, die man als Vorstellungen auf ein unbestimmtes Objekt bezieht, deren Merkmahle aber nicht zureichen, sie auf ein bestimmtes Objekt zu beziehen, deren bestimmter Beziehung also man sich nicht bewußt ist. Verworrene Vorstellungen sind solche, die man als Vorstellungen auf verschiedene Objekte zugleich bezieht, wodurch diese Beziehung verworren wird. Es muß ein Kriterium der materiellen Wahrheit geben, und nur unter dieser Voraussetzung kann es ein Kriterium der formalen Wahrheit geben. Es gibt dreierlei Verhältnisse der Vorstellungen im Bewußtsein. Verhältniß zu einem einzigen Bewußtsein. Verhältniß zur Abhängigkeit im Bewußtsein. Verhältniß zur Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins. Die logische Einhelligkeit

können nur durch Beziehung auf verschiedenartige, als außer einander, und diese wiederum nur durch Beziehung auf jene als Raum erfüllend erkannt werden. Sinnlichkeit ist das Vermögen, das Individuelle in den Gegenständen zu erkennen, und braucht nicht eben mit Empfindung verknüpft zu sein. Der Raum kann also als Form der Sinnlichkeit überhaupt gedacht werden. Zeit hat drei Bestimmungen, die den Bestimmungen vom Raume völlig entsprechen. Zeitpunkt entspricht dem Orte im Raume; Zeit (als ein Continuum) dem Raume, und Zeitfolge dem Außereinandersein im Raume. Alles was in Ansehung dieser Bestimmungen vom Raume gilt, gilt auch in Ansehung der ihnen entsprechenden Bestimmungen von der Zeit. Bewegung a priori ist Bedingung von der möglichen Anschauung des Raumes, und alles was darin a priori bestimmbar ist; der Raum aber ist Bedingung von der Möglichkeit einer empirischen Bewegung. Die Elementargeometrie betrachtet ihre Objekte an sich, von ihrer Entstehungsart (durch Bewegung a priori) abstrahirt; die höhere Geometrie aber betrachtet sie bloß in ihrer Entstehung. Das Subjekt kann sich selbst nur als Fluxion seines Zustandes anschauen. Die transscendentale Logik soll nicht bloß die Möglichkeit des Gebrauchs reiner Erkenntniß a priori von empirischen, sondern von Gegenständen überhaupt, und die Möglichkeit der a priori bestimmten Gegenstände selbst untersuchen.

Die Erkenntniß eines realen Objekts muß einen Erkenntnißgrund a priori haben. Dieser kann in nichts anderm, als in dem Verhältnisse des gegebenen Objekts zum Begriffe eines realen Objekts überhaupt bestehen. Die transscendentale Dialektik hat zum Gegenstande: 1) Die Unrechtmäßigkeit des Gebrauchs reiner Principien (Be-

griffe und Grundsätze) a priori von Dingen an sich (unter Voraussetzung dieses Gebrauchs als Faktum) darzuthun. 2) Diesen Gebrauch selbst als Faktum zu bezweifeln. Die Formen der Urtheile sind die als Postulate a priori gegebenen Verbindungsarten, auf ganz unbestimmte Objekte bezogen; Kategorien aber die Begriffe dieser Verbindungsarten, auf durch Merkmahle in einer Anschauung a priori bestimmte Objekte bezogen. Die Kategorien müssen als Bedingungen des Denkens eines realen Objekts überhaupt, unmittelbar aus dessen Begriff hergeleitet, und die Formen selbst dadurch bestimmt und vollzählig gemacht werden. Die durch die bloßen Formen sich auf einander beziehenden Glieder des Mannigfaltigen bestimmen einander wechselseitig, und können nur durch einen Zirkel erklärt werden. In wie fern aber sie durch die Kategorien als im Objekte erkennbar gedacht werden, bestimmen sie einander einseitig. Begriffe und Grundsätze a priori gebrauchen, heißt nichts andres, als synthetische Folgen daraus herleiten. Die Frage: Quid facti? muß der Frage: Quid juris? vorher gehen. Die synthetische Einheit der Apperception setzt zu ihrer Möglichkeit die analytische Einheit des Selbstbewußtseins, und diese setzt wiederum zu ihrer Erkennbarkeit jene voraus. Die synthetische Einheit der Apperception an sich aber wird nach einem Grundsatze a priori erkennbar. Der oberste Grundsatz alles realen Denkens ist die analytische Einheit der Glieder des Mannigfaltigen im Bewußtsein (daß das eine Glied ohne das andere im Bewußtsein nicht Statt finden kann), welche Bedingung der synthetischen Einheit der Apperception ist.

Die Kategorien haben ihren Gebrauch in Beziehung auf reale Objekte der Anschauung a priori.

und Entgegensetzung ist die (nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs bestimmte) analytische; die reale aber die (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit erkennbare) synthetische. Real entgegengesetzte Prädikate können so wenig als logisch entgegengesetzte, demselben Subjekte beigelegt werden. Die logische Einhelligkeit und Entgegensetzung betrifft den Begriff; die mathematische die Konstruktion des Begriffs; die transscendentale die Möglichkeit einer Konstruktion, und die empirische die Folgen. Die logische Entgegensetzung bestimmt ein nihil negativum; die mathematische ein nihil privativum; die transscendentale ein Unendliches (den Stoff zu einem unendlichen Urtheile), und die empirische ein nihil privativum in Beziehung auf die Folgen. Nicht den ursprünglichen, sondern den abgeleiteten Urtheilen kommt Quantität zu. Ein unendliches Urtheil ist ein solches, worin sowohl das Prädikat als sein Gegentheil vom Subjekte verneint wird (obschon der Aussage nach bloß jenes verneint wird). Die objektive Realität (der Gebrauch) der hypothetischen Urtheile kann in Zweifel gezogen werden. Die hypothetische Form findet nur bei den identischen Urtheilen und den Schlußformen (worin major und minor zusammen das antecedens, und die conclusio das consequens ausmacht) Statt. Assertorische Urtheile finden nur in Beziehung auf Objekte der Erfahrung Statt; ihre objektive Realität kann also mit dieser in Zweifel gezogen werden.

Zweites Gespräch.

Erfahrung bedeutet 1) Wahrnehmung, 2) Wiederholung der Wahrnehmung, 3) die damit verknüpfte subjektive, 4) die objektive Nothwendigkeit.

Prolegomena
zur Kritik des Erkenntnißvermögens.

les Subjekt möglich ist; 2) ein sinnliches Dasein in uns; 3) ein sinnliches Dasein außer uns. Das erste ist ein Dasein in einem Zeitpunkte; das zweite in einer Zeitfolge; das dritte aber auch ein Dasein im Raume. Zeitpunkt kann nur in eine gegebene Zeitfolge, so wie Dauer nur in Beziehung auf eine gegebene Zeitfolge, und diese wiederum durch die darin vorgestellten verschiedenen Objekte erkannt werden. Vergleichung zwischen den Bestimmungen vom Raume und von der Zeit. Subjekt der Erkenntniß: 1) Transscendentales. 2) Empirisches; a) allgemeines, b) besonderes. Das Objekt ist entweder 1) Objekt des Denkens, oder 2) der Darstellung, welche wiederum transscendental oder empirisch, und diese wiederum entweder allgemeine oder besondere Darstellung ist. Grundsatz der Bestimmbarkeit. System der Kategorien nach diesem Grundsatze hergeleitet. Eben so der Reflexionsbegriffe. Transscendentale Grundsätze, in Beziehung auf a priori bestimmbare Objekte. Eben dieselben in Beziehung auf empirische Objekte, deren Gebrauch in diesem Falle problematisch ist. Zeit und Raum sind nur durch Näherung ins Unendliche als Objekte darstellbar. Die Kategorien setzen zu ihrem Gebrauche von empirischen Objekten eine Näherung ins Unendliche voraus. Parallele zwischen mathematischen und transscendentalen Antinomien. Diese können auf eben die Art wie jene aufgelöst werden.

Prolegomena
zur Kritik der praktischen Vernunft.

Praktische Grundsätze sind entweder subjektiv (Maximen) oder objektiv. Jene beziehen sich auf einen

In einer jeden wirklichen Erkenntniß findet eine Dreieinigkeit des Subjekts (des Ich) Statt. 1) Der durch die synthetische Einheit der Apperception bestimmte Begriff eines Subjekts der Erkenntniß überhaupt. 2) Das durch eine gegebene (wirkliche) Erkenntniß bestimmte Subjekt dieser Erkenntniß. 3) Das durch empirische Merkmahle bestimmte Subjekt. Die Einheit der Apprehension ist die Einheit der Beziehung der Anschauungen auf einander in Zeit und Raum, wodurch diese selbst als Objekte der Anschauung möglich sind. Die Frage in Ansehung der Subsumtion der Objekte unter reine Begriffe a priori muß allgemeiner (als sie Kant aufstellt) so aufgestellt werden: eine wirkliche Subsumtion setzt ihre Möglichkeit (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) voraus. Worin besteht nun diese Möglichkeit? Beantwortung dieser Frage in Ansehung der Subsumtion empirischer Objekte unter die Objekte der reinen Mathematik a priori. Die empirischen Objekte werden (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) ihren Formen (ohne welche sie im Bewußtsein nicht Statt finden) und diese den reinen Begriffen a priori subsumirt. In Ansehung der Subsumtion empirischer Objekte unter die transscendentalen Begriffe. Die empirischen Objekte werden (da sie der Zeit überhaupt als ihrer Form a priori subsumirt werden müssen) einer Zeitbestimmung (der Ewigkeit), und diese der im transscendentalen Begriffe enthaltenen Nothwendigkeit subsumirt. Die Darstellung eines Begriffs vermittelst eines Bildes ist in doppelter Rücksicht mangelhaft, in Rücksicht des Inhalts und in Rücksicht des Umfangs; dieser führt nothwendig auf Platonismus.

Drittes Gespräch.

Die Eintheilung der Urtheile in synthetische und analytische, kann in dreierlei Rücksicht (als so vieler fundamenta divisionis) geschehen: 1) In Urtheilen aus Begriffen, und Urtheilen aus Konstruktion der Begriffe. 2) In den sich aus der Konstruktion selbst ergebenden Urtheilen, die in Beziehung aufs Subjekt synthetisch, in Beziehung aufs Prädikat aber analytisch sind. 3) In mittelbaren und unmittelbaren Urtheilen. Synthetische Urtheile a priori im strengen Sinne sind solche, die nach einem sich auf die Möglichkeit synthetischer Erkenntniß a priori überhaupt beziehenden Grundsatze bestimmt werden. Es kann nur synthetische Erkenntniß a priori, aber nicht a posteriori geben. Deduktion ist ein synthetischer, und Reduktion ein analytischer Beweis. Deduktion des Gebrauchs der reinen Begriffe und Grundsätze a priori aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit. Ideen überhaupt sind Vorstellungen, die nie völlig dargestellt werden können, zu deren völliger Darstellung aber wir uns immer nähern können bis ins Unendliche. Sie sind von fünferlei Arten: 1) Die Begriffe realer Objekte von unserer Darstellungsart abstrahirt. 2) Entspringen sie aus Beziehung der Formen, oder Entstehungsarten der Objekte auf ein materielles Unendliche. 3) Vermittelst einer Verwechselung der Allheit in der Wahrnehmung, und der damit verknüpften subjektiven Nothwendigkeit mit der absoluten Allheit und objektiven Nothwendigkeit. 4) Durch beständige Theilung des als stätig vorgestellten Objekts, und 5) durch Allgemeinmachung einer Formel, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ohne allen Inhalt. Beispiele davon.

---

besondern Hauptzweck außer der Handlung; diese aber auf die Handlung als Zweck an sich. Jene sind hypothetisch; diese aber kategorisch. Ein idealischer Zweck ist das Ziel der Handlung als Zweck betrachtet. Ein oberes Begehrungsvermögen ist so wie das obere Erkenntnißvermögen, ein solches, das sich auf ein Objekt überhaupt, in wie fern es durch die Form a priori bestimmt wird, bezieht. Die objektive Realität des oberen Begehrungsvermögens kann durch die objektive Realität des oberen Erkenntnißvermögens dargethan werden. Trieb besteht in der Entwickelung eines Vermögens mit Bewußtsein dieser Entwickelung verknüpft, ohne Bewußtsein des Ziels oder Zweckes, und ist also a priori bestimmt. Begierde aber wird durch die Vorstellung eines a posteriori erkannten Zweckes bestimmt. Der Wille, in wie fern er durch einen äußern Zweck bestimmt wird, ist Begierde; in wie fern er aber durch die Vorstellung der Handlung als Zweck an sich a priori bestimmt wird, ist Trieb. Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allgemeingültig. Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Subjekts von Gesetzen der Natur, die sein Verhältniß zu gegebenen Objekten bestimmen, und seiner Bestimmung durch eigene, sich auf ein Objekt überhaupt beziehende Gesetze. Die Handlungsart des oberen Erkenntnißvermögens liefert uns eine Instanz davon, die wir allgemein machen, und uns dadurch der objektiven Realität des oberen Begehrungsvermögens versichern können. Das Motiv zur Moralität ist so wie das Motiv zur Erkenntniß, ein Trieb zur Darstellung einer allgemeinen Form in concreto. Das (in Kollisionsfällen) überwiegende Motiv ist die Vor-

---

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 3.	Zeile 4. v. u.	statt Lehrsätze, ließ Lehnsätze.
= 9.	= 4. v. o.	st. Sie, l. die Ptolemäer.
= 25.	= 3. v. o.	st. Duirant, l. Clairouth.
= 39.	= 7. v. o.	st. anstatischen, l. ästhetischen.
= 50.	= 6. v. u.	ist wird weggestrichen.
= 55	= 5. v. o.	st. absolute, l. komparative.
= 61.	= 2. v. o.	welches dadurch bestimmt wird, weggestrichen.
= 64.	= 10. v. o.	st. und die Kopula nicht, l. wenn die Kopula nicht ist.
= 137.	Mitte.	st. (objektbestimmten) l. (objektbestimmenden).
= =	Mitte.	st. und der Möglichkeit, l. von der Möglichkeit.
= 146.	= 8. v. u.	st. liefert nur, l. nun.
= 150.	Mitte.	st. an den Seiten, l. am Rande.
= 157.	Mitte.	st. √ — a cos, l. √ a, cos.
= 170.	Mitte.	st. des Subjektiven, l. des Subjekts.

Erstes Gespräch.

Kriton. Philalethes.

Kriton.

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sichern Gang einer Wissenschaft gehen, oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolge beurtheilen, nachdem man auf dem einmal eingeschlagenen Wege ohne Hinderniß immer vorwärts gehen, ohne auf demselben rückwärts zu gehen, oder gar einen andern Weg zu nehmen nöthig hat; und die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie sie ihre gemeinschaftliche Absicht zu erreichen glauben, einhellig sind, oder nicht.

Philalethes. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit!

K. Daß die Logik diesen sichern Gang, schon von den ältesten Zeiten her, gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie, seit dem Aristoteles, keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, und noch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also, allem Ansehen nach, geschlossen und vollendet zu sein scheint.

Ph. Wenn Sie unter dem Rückwärtsgehen die, durch den gehinderten Fortgang in einer Wissenschaft veranlaßte Untersuchung über die Festigkeit der ihr zum Grunde geleg-

ten Prinzipien selbst; und unter dem Vorwärtsgehen den ungehinderten Fortgang in Erweiterung dieser Wissenschaft verstanden haben wollen: so kann ich Ihnen in Ansehung der Logik, so wenig das eine als das andere zugeben. Daß man darin bisher nicht einen Schritt rückwärts hat gehen dürfen, ist noch kein Beweis, daß man es nicht hat thun sollen; und daß man noch bis jetzt darin keinen Schritt vorwärts hat thun können, ist noch kein Beweis, daß man es nie können wird, und also diese Wissenschaft geschlossen und vollendet sei. Ich hoffe Sie vielmehr vom Gegentheile zu überzeugen. Die Logik ist eine analytische Erkenntniß, d. h. eine solche, die nicht (wie die Mathematik z. B.) unsere Erkenntniß von Objekten erweitert, sondern bloß dieselbe auflößt, das ursprüngliche Formale darin, von dem Materiellen abstrahirt, als Grundsätze und Forderungen, in Beziehung auf das Denken eines Objekts überhaupt, aufstellt, und daraus, ohne Hülfe einer andern Erkenntniß, ihre Lehrsätze herleitet. Nun aber setzt eine jede Analysis eine Synthesis voraus; und die Richtigkeit von jener hängt von der Richtigkeit von dieser ab. Kann ich nun zeigen, daß gewisse, durch die Analysis herausgebrachten Formen des Denkens auf keiner wahren sondern einer bloß vermeintlichen Synthesis beruhen, so müssen diese Formen aus der Logik gänzlich wegfallen, nicht nur deswegen, weil sie leere Formen ohne allen Gebrauch sind, sondern auch, weil durch sie ein fehlerhafter Zirkel veranlaßt wird, indem ihnen eine falsche Synthesis zum Grunde gelegt, und nachher diese Synthesis selbst auf sie gegründet wird. Dieses hat mit dem Verfahren der

Chemiker einige Aehnlichkeit, die, um die Bestandtheile der Körper zu finden, dieselben auflösen, und nachher aus den vermeintlichen Bestandtheilen jene Körper wieder zusammen setzen wollen; ohne erst die Natur der Auflösungsmittel, d. h. ob sie wirklich bloß Auflösungsmittel, ohne sonst etwas an dem aufzulösenden Körper zu ändern, oder von der Art sind, daß sie sich selbst oder gewisse Theile von ihnen mit jenen, bei der Auflösung verbinden. Im ersten Falle wird das dadurch Herausgebrachte ein wahres Edukt, im zweiten aber ein Produkt sein. Man muß also in der Logik allerdings rückwärts gehen, und ihre Analysis durch die, ihr vorhergehende, Synthesis berichtigen. Was aber das zweite anbetrifft, so kann man nicht sagen, daß, weil die Grundsätze und Postulate der Logik einmal festgesetzt sind, deswegen die Logik als Wissenschaft schon geschlossen und vollendet sei. Welche Kombinationen von Formen der Urtheile und Schlüsse sind nicht alle möglich, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit durch Auflösung und Zurückbringung auf die ursprünglichen, als Grundsätze und Forderungen aufgestellten Formen bewiesen werden kann. Eine Wissenschaft ist nur alsdann vollendet, wenn ihre Lehrsätze und Aufgaben aus ihren Prinzipien a priori vollzählig gemacht werden können. Dieses findet z. B. in der Trigonometrie Statt, die die Axiome und Postulate, wie auch einige Lehrsätze der Geometrie, die sie als Lehrsätze, zum Beweise der ihr eigenthümlichen Prinzipien, gebraucht, vorausschickt, und nachher alle mögliche ihren Gegenstand betreffende Aufgaben dadurch auflößt, welches sonst bei

keiner andern Wissenschaft, und eben so wenig bei der Logik Statt findet.

K. In so fern aber eine jede andere Wissenschaft außer der Logik, nicht bloß formell, sondern auch materiell ist, d. h. einen bestimmten Gegenstand hat, und doch darin etwas durch reine Vernunft bestimmt werden soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweierlei Arten auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderwärts gegeben werden muß) bloß zu bestimmen; oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Vernunfterkenntniß.

Ph. Wie die Vernunft als ein bloßes Erkenntnißvermögen, etwas wirklich machen kann, ist mir ganz unbegreiflich! Erkenntnißvermögen ist der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß, und ist selbst kein wirkliches in der Anschauung gegebenes Objekt, sondern bloß der Begriff von dem als Objekt gedachten logischen Subjekte aller möglichen Erkenntniß. Ein (auf eine individuelle Art) gegebenes Subjekt aber ist nicht ein bloßes Erkenntnißvermögen, sondern eine Erkenntnißkraft, die selbst wirklich und zugleich Grund der Wirklichkeit der Erkenntniß ist. Ein Erkenntnißvermögen kann nicht nur nichts außer der Erkenntniß, sondern nicht einmal die Erkenntniß selbst, wirklich machen!

K. Die Mathematik ist von den frühsten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht,

in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen, den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf. Der Metaphysik, einer ganz isolirten, spekulativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik, durch Anwendung derselben auf Anschauung), ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte. Woran mag nun dieses liegen?

Ph. Diese Frage ist allerdings wichtig, und verdient eine eigene Untersuchung.

K. Man sollte denken, die Beyspiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine, auf einmal zu Stande gebrachte Revolution (nehmlich in jener, durch Entdeckung der wahren Beschaffenheit einer Konstruktion a priori; und in dieser, durch Entdeckung, daß Naturwissenschaft bloß nach den, von der Vernunft selbst zum Grunde gelegten, Naturgesetzen, möglich ist), das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und sie, so viel ihre Analogie als Vernunfterkenntnisse mit der Metaphysik gestattet, hierin, wenigstens zum Versuche nachzuahmen.

Ph. Dieses ist nicht mehr als billig!

K. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber

alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen, unter dieser Voraussetzung, zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Es ist hiermit eben so, wie mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens; so kann ich mir diese Möglichkeit wohl vorstellen; und eben so verhält es sich mit den Begriffen, wodurch ich einen Gegenstand denke. Der Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik, in so fern sie sich bloß mit Begriffen a priori beschäftiget, davon die korrespondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sichern Gang einer Wissenschaft.

Ph. Der Gedanke ist vortrefflich! Aber die Art, wie Sie ihn aufstellen, ist nicht so eingerichtet, daß dadurch allem Mißverständnisse vorgebeugt werden könnte. Was heißt es, wird man sagen, die Anschauung muß sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten, oder umgekehrt, anders, als die Gegenstände haben gewisse Beschaffenheiten an sich (auch wenn wir sie nicht anschauen), wodurch etwas in ihrer Anschauung bestimmt (hervorgebracht) wird, oder umgekehrt. Aber von einer Kausalverbindung (da diese selbst eben diesem Zweifel unterworfen ist, ob sie im Subjekte oder in den Objekten gegründet ist) kann hier gar die Rede nicht sein. Erlauben Sie mir also, daß ich Ihnen diesen Gedanken, nach der Art, wie ich ihn mir entwickelt habe, vorlegen darf. Zu diesem Behufe will ich mich eben des Beispiels, das Sie anführen, bedienen. Ich frage erstlich: worin besteht der Unterschied zwischen dem Ptolemäischen und dem Kopernikanischen Weltsysteme? Was heißt es in jenem, die Sonne bewege sich um die Erde, und in diesem umgekehrt, die Erde bewege sich um ihre Axe oder um die Sonne? Da doch beide auf gleiche Art ihre Stellungen in Beziehung auf einander verändern. Vermuthlich, wird man sagen: der Unterschied dieser Systeme betrifft nicht die relative Bewegung dieser Körper (in Beziehung auf einander), sondern ihre absolute Bewegung. Nun aber kann absolute Bewegung dreierlei Bedeutungen haben. Erstlich kann es heißen, die Bewegung eines Körpers, d. h. Veränderung seines Ortes im absoluten Raume. Eine Bewegung dieser Art aber ist bloß denkbar; aber nicht in einer Anschauung erkennbar. Man denke sich, ein einziger Körper A. existire im absoluten leeren Raume, so kann man sich allerdings denken, daß dieser Körper darin

seinen Ort verändere. Aber woran kann man es alsdann erkennen? Da die Oerter selbst, die der Körper zu verschiedenen Zeiten einnehmen soll, nicht erkennbar sind? Zweitens kann absolute Bewegung heißen, nicht zwar die Bewegung eines Körpers oder Veränderung seines Ortes im absoluten leeren, sondern in einem relativen, durch Objekte die ihn erfüllen, erkennbaren Raume. Aber so, daß diese Bewegung, nicht bloß in Beziehung auf dieses oder jenes Objekt, sondern auf alle Objekte in diesem Raume Statt findet. So ist z. B. wenn ich sage: das Schiff bewege sich absolut, die Gegenstände am Ufer aber bloß relativ, nicht die Bedeutung, daß das Schiff sich im absoluten Raume bewege, die Gegenstände am Ufer aber darin ruhen, denn woher weiß ich es, indem so wenig Bewegung als Ruhe im absoluten Raume erkennbar ist; sondern die Bedeutung davon ist diese: Das Schiff bewege sich nicht nur in Beziehung auf diesen oder jenen, sondern in Beziehung auf alle Gegenstände am Ufer. Die Gegenstände am Ufer aber bewegen sich bloß in Beziehung auf das Schiff; in Beziehung auf einander aber sind sie in Ruhe, indem sie ihre Stellungen gegen einander durch diese Bewegung nicht verändern. Aber auch diese Bedeutung können wir in Ansehung der Himmelsbewegungen nicht gebrauchen. Denn durch die tägliche Bewegung (von der jährlichen abstrahirt) verändert die Erde in der That ihre Stellung nicht bloß in Beziehung auf die Sonne, sondern auf das ganze Himmelsheer; die Sonne hingegen verändert bloß ihre Stellung in Beziehung auf die Erde, nicht aber in Beziehung auf die übrigen himmlischen Körper. Dieses ist eine

Thatsache, die selbst im Ptolemäischen Systeme zugegeben werden muß, und von dem Absoluten in dieser auf das Absolute in der ersten Bedeutung zu schließen, dazu haben Sie kein Recht. Der Unterschied beider Systeme kann also auch nicht auf dieser Vorstellung der absoluten Bewegung beruhen. Drittens kann absolute Bewegung heißen, nicht nur die Bewegung eines Körpers in Beziehung auf alle übrigen, sondern auch diese Bewegung, in so fern sie durch ein allgemeines Gesetz a priori (obzwar diese Allgemeinheit selbst komparativ ist, und auf Erfahrung beruht) bestimmt und auf ihr Objekt bezogen wird. So ist z. B. wenn ein Stein von der Spitze eines Thurms herunter fällt, die Bewegung des Thurmes bloß relativ, in Beziehung auf den Stein; die Bewegung des Steins aber absolut, nicht bloß deswegen, weil er sich nicht nur in Beziehung auf den Thurm, sondern auch in Beziehung auf alle andere Körper (die ihre Stellung gegen den Thurm behalten), sondern auch darum, daß die Bewegung des Steins, nach den Gesetzen der Schwere a priori bestimmt ist. Aber auch diese Bedeutung von der absoluten Bewegung können wir nicht gebrauchen, weil die Gesetze sowohl auf den Körper der sich bewegt, als auf denjenigen, in Ansehung welchen er sich bewegt, beziehen. Im vorigen Beispiele beziehen sich die Gesetze der Schwere (daß diese Bewegung gleichförmig beschleuniget ist, u. dgl.) nicht bloß auf den Stein, sondern auch auf den Thurm, (sie bewegen sich beide mit eben der gleichförmig beschleunigten Bewegung, nur nach entgegen gesetzten Richtungen); durch das Gesetz kann also gleichfalls die absolute Bewegung nicht erkannt, und von der relativen unterschieden werden. Es bleibt

also nur die zweite Bedeutung der absoluten Bewegung übrig, die zwar erkennbar ist, aber von beiden Partheien (in Ansehung der Objekte, worauf sie sich bezieht) zugegeben wird.

K. Was wollen Sie aber damit sagen? Ich hoffe, Sie werden doch nicht die Paradoxe behaupten wollen, daß zwischen dem Ptolemäischen und Kopernikanischen Systeme gar kein Unterschied ist!

Ph. Nein, wahrhaftig! Absolute Bewegung kann noch eine vierte Bedeutung haben; nehmlich die Bewegung eines Körpers, die durch ein allgemeines Gesetz a priori bestimmt ist, aber dieses Gesetz, bei seiner Allgemeinheit, bestimmt doch das Objekt, worauf es sich unmittelbar bezieht, so daß dieses dadurch erkennbar ist, so daß zwar die Erscheinung im ganzen, durch dieses allgemeine Gesetz, in Ansehung beider sich auf einander in der Bewegung beziehender Körper gleich ist, und dennoch, wenn bloß auf die Veränderung des Ortes eines jeden Rücksicht genommen wird, diese in einem jeden auf eine besondere Art bestimmt wird. Dieses findet z. B. bei dem Gesetze der allgemeinen Attraktion Statt. Es seyen A. und B. zwei Körper von verschiedenen Massen, in einer gegebenen Entfernung von einander, so wird, nach dem allgemeinen Gesetze der Attraktion, die Größe der Veränderung des Ortes von A. durch die Masse von B. und so auch umgekehrt, bestimmt werden; und da diese Massen verschieden sind, so werden auch diese Veränderungen der Oerter verschieden und auf die ihnen korrespondirenden Objekte bezogen werden.

Beider Bewegungen werden zwar einander gleich sein, aber dennoch, wenn bloß auf die Veränderung des Ortes Rücksicht genommen wird, so ist diese in einem jeden derselben verschieden. Dadurch wird auch die absolute von der relativen Ortsveränderung verschieden. Denn die relative in dem einen ist immer der absoluten in dem andern Körper gleich, wenn schon die absolute in beiden ungleich ist. Durch dieses in der Erfahrung gegründete Gesetz der Attraktion sind wir also im Stande, die absolute Bewegung von der bloß relativen zu unterscheiden. Der Unterschied beider Systeme besteht nun darin, daß in dem Ptolemäischen die relative Bewegung als eine absolute (dem Scheine gemäß) angesehen wird, ohne sie erst als eine solche zu beweisen; in dem Kopernikanischen hingegen wird sie nach dem von Newton entdeckten Gesetze der Attraktion, als solche bewiesen, und alle Erscheinungen damit in Harmonie gebracht.

K. Aber was hat dieses alles mit unserer Untersuchung über den Ursprung unserer reinen Erkenntniß a priori gemein?

Ph. Der Gebrauch der reinen Erkenntniß a priori ist so, wie die Bewegung der Himmelskörper, als Erscheinung, ein Faktum des Bewußtseins. Sie sind Verhältnisse zwischen dem Subjekte und den Objekten der Erkenntniß, oder bestimmte Vorstellungsarten, wie sich diese auf einander wechselseitig beziehen. Nimmt man nun an, der Grund dieser Erscheinung liegt in den Objekten, so kommt sie ihnen absolut, dem Erkenntnißvermögen aber bloß relativ zu.

Um aber dieses nicht bloß zu denken, sondern auch zu erkennen, so muß diese Erscheinung nach der zweiten Bedeutung des Absoluten, nicht eine Beziehung auf dieses oder jenes Objekt, sondern auf Objekte überhaupt, haben. Jene reine Erkenntnisse a priori müssen also aus dem Begriffe des Objekts (möglicher Erfahrung) überhaupt hergeleitet werden, wenn sie dem Erkenntnißvermögen absolut beigelegt werden sollen.

Hier findet eben gedachter Unterschied Statt. Die dogmatischen Metaphysiker betrachten die von den Objekten gebrauchten reinen Erkenntnisse a priori, als wären sie Bestimmungen dieser Objekte an sich (von unserer Art sie anzuschauen und zu denken abstrahirt). Aber aus der bloßen Beziehung, die zwischen dem Subjekte und den Objekten Statt findet, haben sie noch kein Recht, den Grund dieser Beziehung jenem oder diesen beizulegen. Sie hingegen legen erstlich hypothetisch den Grund dieser Beziehung dem Subjekte bei (weil, wie Sie sagen, der Versuch mit der andern Hypothese mißlungen ist). Nun versuchen Sie ferner, ob nicht jene Erscheinung von der Beziehung reiner Erkenntniß a priori auf empirische Gegenstände sich aus dem Begriffe eines Objekts der Erfahrung überhaupt herleiten und begreiflich machen lasse, so daß sie sich a priori auf alle Objekte der Erfahrung beziehen. Denn findet sich dieses, so haben Sie ein Kriterium, woran Sie erkennen können, daß jene Erkenntnisse a priori dem Subjekte zugehören, und von den Objekten nur in so fern gültig sind, als sie Objekte für dasselbe sind; und dieser Versuch gelingt Ihnen nach Wunsch!

K. Ihre Entwickelungsart gefällt mir, obschon, wie ich dafür halte, die Analogie darin etwas zu weit getrieben ist.

Ph. Bei dunkeln, tief in der Natur unserer Erkenntniß verborgenen Materien können die Analogien nicht weit genug getrieben werden.

K. Das, was uns über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Rechte zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenständen, als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dinge an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annehmen, gegründet sei.

Ph. Wenn alles, was von uns erkennbar ist, durch etwas, welches von uns nicht erkennbar ist, bedingt sein muß, so ist schon freilich darin auch enthalten, daß die Vernunft zu allem Bedingten das Unbe-

dingte verlangen muß. Aber ist der *Antecedens* bewiesen? für mich wenigstens nicht. Sie nennen freilich das Erkennbare *Erscheinung* (welche etwas, das erscheint, voraussetzt), aber mit welchem Rechte, sehe ich nicht ein. Ich bleibe bei der vorigen *Analogie*. *Absolute* Bewegung in der ersten Bedeutung (Bewegung im *absoluten* leeren Raume) ist von uns nicht nur nicht *erkennbar*, sondern ich sehe nicht einmal die Nothwendigkeit ein, zu einer jeden von uns *erkennbaren relativen* Bewegung (wechselseitige Veränderung der Oerter verschiedener Körper in Beziehung auf einander) eine *absolute hinzuzudenken*. Die durch *Kräfte* und *Gesetze* bestimmte *absolute* Bewegung (im erfüllten Raume) aber ist nicht nur *denkbar*, sondern auch von uns *erkennbar*. Der Begriff von *Dingen an sich* hat so wenig *Gebrauch* hier als der Begriff von einer absoluten Bewegung (in der ersten Bedeutung) in der *Naturwissenschaft*.

K. Aber dieser Begriff des *Unbedingten* ist doch deswegen nicht ganz *leer* (ohne allen Gebrauch), denn, wie es sich in der Folge zeigen wird, ist er, wenn auch nicht von *theoretischem* (objektbestimmendem), dennoch von *praktischem* (willenbestimmendem) *Gebrauche*. Wir können ihn also nicht gänzlich verwerfen.

Ph. Wie weit es damit seine Richtigkeit hat, wollen wir nachher sehen.

K. In jenem Versuche das bisherige Verfahren der *Metaphysik* umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der *Geometer* und *Naturforscher*, eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun

das Geschäfte unserer *Kritik der reinen spekulativen Vernunft*.

Ph. Ich erkenne die *Unentbehrlichkeit* einer solchen *Kritik*. Aber warum eben der *reinen Vernunft* und nicht vielmehr des *reinen Erkenntnißvermögens* überhaupt? Vermuthlich weil, nach Ihrer Untersuchung, Erklärung und Eintheilung der verschiedenen *Erkenntnißvermögen*, bloß die *Vernunft*, als ein besonderes *Erkenntnißvermögen* kritisirt, d. h. ihre *Beziehung auf Gegenstände* in Anspruch genommen, und ihr *Gebrauch* auf *Gegenstände*, in wie fern sie von uns *nicht erkennbar* sind, *eingeschränkt* wird; die übrigen *Erkenntnißvermögen* aber (Sinne, Einbildungskraft, Verstand) nicht durch diese Untersuchung *kritisirt*, sondern *auf sichere Prinzipien gegründet*, und in ihre Rechte eingesetzt werden. Aus meiner Untersuchung hierüber aber ergiebt es sich, daß nicht nur die *Vernunft*, sondern auch die übrigen *Erkenntnißvermögen*, in Ansehung ihrer *Beziehung* auf *Objekte*, einer *Kritik* bedürfen. Ich will Ihnen daher in dieser Untersuchung Schritt für Schritt folgen, woraus sich die Verschiedenheit meiner *Idee* zu einer *Kritik*, von der Ihrigen leicht ergeben wird.

K. Wo sollen wir aber mit dieser Untersuchung anfangen, da Sie selbst die *Logik* als die *Wissenschaft* von der *Form* der *Erkenntniß* an sich in Anspruch nehmen?

Ph. Wir müssen also mit der *Logik* den Anfang machen, dieses wird den ersten Theil unserer *Kritik* ausmachen. Von da wollen wir zu einer *Kritik* unserer rea-

len Erkenntniß übergehen; diese wird wiederum aus zwei Theilen bestehen, aus der Kritik unserer realen sinnlichen, und aus der realen Verstandeserkenntniß, und letztlich wollen wir zur Kritik der reinen Vernunft schreiten.

K. Ich bin damit zufrieden.

Ph. Also unsere erste Untersuchung muß die Methode betreffen, wie die Logik bisher behandelt worden ist, und wie sie, ihrem Begriffe nach, behandelt werden sollte; nachher wollen wir ins Detail gehen, und alles, was in der Logik, als Wissenschaft, vorkommt, dieser Methode gemäß behandeln.

K. Ehe wir zu den Untersuchungen über die Logik, wie sie behandelt werden soll, und wie sie bisher behandelt worden ist, fortschreiten, müssen wir uns folgende Fragen, deren Beantwortung in eine Einleitung zu einer Wissenschaft überhaupt gehört, auch in Ansehung der Logik zu beantworten suchen. 1) Was versteht man unter dieser Wissenschaft; oder mit andern Worten, mit welchen Gegenständen beschäftiget sie sich?

Ph. Ich glaube, daß die Erklärung einer Wissenschaft, und die Erklärung einer Wissenschaft durch ihren Gegenstand nicht eben dasselbe mit andern Worten ist, weil eine Wissenschaft nicht bloß durch ihren Gegenstand, sondern auch durch die Quelle, woraus sie ihre Erkenntniß schöpft, und ihre Behandlungsart erklärt werden kann. So wird z. B. die Philosophie als Vernunftwissenschaft aus Begriffen erklärt, wo durch Vernunftwissenschaft (im Gegensatz von Erfahrungswissenschaften) die Quelle, woraus die Philosophie ihre Erkenntniß schöpft, und durch den Zusatz: aus Begriffen (im Gegensatze von der Mathematik, die aus der Konstruktion der Begriffe ihre Erkenntnisse bestimmt) die Behandlungsart angegeben wird. Aber fahren Sie fort.

K. 2) Was für eine Stelle nimmt sie unter den übrigen Wissenschaften ein? 3) Aus was für Quellen schöpft sie ihre Sätze? 4) Was für eines Grades von Gewißheit ist sie fähig? 5) Welches sind die Haupttheile dieser Wissenschaft?

Ph. Ob diese Fragen vollzählig sind, und ob es nicht mehrere geben kann, und ob sie nicht auf eine geringere Anzahl gebracht werden können, indem einige derselben schon in den andern enthalten sind, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen. Nun zur Beantwortung!

K. Was nun die erste Frage betrifft, so ist es gewiß, daß Logik in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist. Sie ist für das Denken, was die Grammatik für das Sprechen ist; und so wie der gemeine Mann die Regeln der Sprachlehre in concreto befolgt, ohne sich derselben in abstracto bewußt zu sein, so ist es auch mit dem Denken.

Ph. Dieses alles hat seine Richtigkeit.

K. Wie nun eine Sprachlehre eine allgemeine und eine besondere sein kann; so kann auch die Logik eine allgemeine und eine besondere sein.

Ph. Diese Vergleichung, mit Ihrer Erlaubniß, hinkt. Die Regeln einer besondern Logik haben in der Natur des zu behandelnden Gegenstandes ihren Grund. Die Regeln einer besondern Sprachlehre haben bloß einen subjektiven (in den besondern physischen, politischen und moralischen Verhältnissen desjenigen Volkes, welches sie einführt, liegenden)

Grund. Sie können also mit einander nicht verglichen werden.

K. Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalte des Denkens, und beschäftiget sich mit der bloßen Form. Denn gesetzt, sie nähme auf die Gegenstände des Denkens Rücksicht, so könnte sie, da diese veränderlich sind, und auch oft durch Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagen.

Ph. Die Sache an sich hat ihre Richtigkeit; aber der Grund, den Sie davon angeben, kommt mir sonderbar vor. Die Gegenstände der Erfahrung mögen noch so sehr veränderlich sein, so werden sie doch in der Logik (wie in einer jeden Wissenschaft a priori) nicht in wiefern sie veränderlich sind, ihrer Wirklichkeit nach, sondern ihrem Wesen nach (welches unveränderlich ist) betrachtet. Die Logik könnte also, so wie die reine Mathematik, immerhin auf die Gegenstände des Denkens Rücksicht nehmen, ohne deswegen von ihrer strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit etwas nachzugeben. Denn ich hoffe, Sie werden unter dieser strengen Allgemeinheit, nicht die Erstreckung auf alle Gegenstände (welches nicht immer mit Nothwendigkeit verknüpft sein muß) verstanden haben wollen, sondern bloß die Allgemeinheit, die eine Folge der Nothwendigkeit ist, und die nicht Erstreckung auf alle Gegenstände überhaupt, sondern auf alle Gegenstände, worauf sie sich bezieht, ohne Ausnahme, bedeutet, wie z. B. die Allgemeinheit der mathematischen Sätze. Also deswegen, weil die Logik von ihren Regeln strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagt, würde noch nicht folgen, daß sie von allem Inhalte des

Denkens abstrahirt, und sich mit der bloßen Form beschäftiget. Der wahre Grund aber, warum die Logik von der Materie des Denkens abstrahirt, ist — weil sie davon abstrahirt. Denn es ist doch wahrhaftig erlaubt, und der wissenschaftlichen Methode gemäß, ein Subjekt von gewissen Bestimmungen zu abstrahiren, um zu sehen, welche Prädikate ihm nach dieser Abstraktion zukommen werden. Was unmittelbar aus dem Begriffe einer Sache folgt, braucht nicht erst indirekte bewiesen zu werden.

K. Die zweite Frage: was für eine Stelle die allgemeine Logik unter andern Wissenschaften einnimmt? ist leicht zu beantworten. Da die Logik von ihren Regeln absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagt, so können sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, und müssen also in der Vernunft selbst, a priori ihren Grund haben. Die Logik gehört also nicht zu den empirischen, sondern zu den Vernunftwissenschaften.

Ph. Aus der Beantwortung sehe ich, daß ich mich in dem Sinne dieser Frage geirrt habe. Sie wollten bloß die Klasse von Wissenschaften angeben, zu welcher die Logik gehört, welches sich aus der Beantwortung der Frage über die Erkenntnißquelle leicht ergiebt; ich hingegen verstehe unter der Frage: welche Stelle die Logik unter andern Wissenschaften einnimmt? ganz was anders. Nach mir wird die Stelle einer Wissenschaft unter andern nicht durch eine bloße Klassifikation noch Aehnlichkeit, sondern durch ihre Abhängigkeit von andern Wissenschaften, oder die Abhängigkeit dieser von derselben, bestimmt. Denn soll eine Wissenschaft aus Gründen vorgetragen werden, und diese nicht in ihr selbst, sondern in andern Wissenschaften anzutreffen sein, so müssen

diese jener vorhergehen; im umgekehrten Falle aber muß sie denselben vorhergehen. So hat z. B. die theoretische Astronomie ihre Stelle nach der sphärischen Trigonometrie und vor der astronomischen Geographie u. dgl. Diese Frage in diesem Sinne genommen, wird nicht so leicht zu beantworten sein, als die von Ihnen aufgeworfene.

K. Ich glaube, nichts ist leichter als diese Frage, in dem Sinne, den Sie ihr beilegen, zu beantworten. Da nehmlich die Regeln der Logik sich auf das Denken eines Objekts überhaupt beziehen, so gelten sie, als Conditio sine qua non, für die Objekte aller Wissenschaften. Die Logik muß also unter andern Wissenschaften die oberste Stelle einnehmen.

Ph. Hätten wir bloß eine allgemeine Logik, so wäre diese Frage freilich auf diese Art leicht zu beantworten. Da wir aber sowohl eine allgemeine als eine transscendentale Logik haben, wovon jene die Gesetze des Denkens eines Objekts überhaupt; diese aber die Gesetze des Erkennens (in der Anschauung) zum Gegenstande hat, so entsteht allerdings die wichtige Frage: welche Stelle die allgemeine Logik, nicht zwar in Rücksicht auf andere Wissenschaften, wohl aber in Rücksicht auf die transscendentale, einnehmen kann?

K. Auch hier sehe ich keine Schwierigkeit. Die allgemeine Logik hat wenigstens eine negative Stimme (enthält eine Conditio sine qua non) in der transscendentalen; diese ist also von jener abhängig; aber nicht umgekehrt. Jene muß also dieser vorhergehen.

Ph. Wie aber, wenn ich Ihnen zeigen werde, daß beide von einander abhängig sind, wie soll man sie alsdann unter einander rangiren?

K. Ich begreife nicht, wie die allgemeine Logik von der transscendentalen abhängig sein kann?

Ph. Laßt uns einmal die allgemeine Logik (von der transscendentalen) isoliren, und als eine für sich bestehende Wissenschaft betrachten. Erstlich stellet sie die Sätze des Widerspruchs und der Identität als Grundsätze auf, dann trägt sie die Formen des Denkens als Postulate (ein jeder giebt zu, daß Objekte in diesen Formen gedacht werden können) vor. Aber diese Grundsätze und Postulate sind von den mathematischen Axiomen und Postulaten sehr verschieden. Diese erhalten sowohl ihre Bedeutung als objektive Realität, durch Konstruktion a priori; jene aber nicht. Können nun die logischen Grundsätze und Postulate nur durch transscendentale Bedingungen, Bedeutung und objektive Realität erhalten, so wird offenbar in dieser Rücksicht, die allgemeine von der transscendentalen abhängen.

K. Ich begreife dieses noch nicht recht.

Ph. Werden Sie nicht eingestehen, daß, wenn die allgemeine Logik als eine für sich bestehende von der transscendentalen Logik unabhängige Wissenschaft betrachtet werden soll, die die Form des Denkens eines unbestimmten Objekts überhaupt zum Gegenstande hat, sie wenigstens diese Form selbst bestimmen muß.

K. Allerdings.

Ph. Der Satz des Widerspruchs, den die allgemeine Logik zum Grunde legt, ist: Von einem Subjekte A. kann nicht ein Prädikat B. zugleich bejaht und verneint werden.

K. Richtig! Wenn Sie unter diesem **zugleich** keine Zeitbestimmung, wovon die Logik abstrahirt, sondern bloß eine Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins verstehen.

Ph. Soll nun die Form der Bejahung wie die der Verneinung in der allgemeinen Logik, unabhängig von der transscendentalen, eine Bedeutung haben, muß nicht unter Verneinung die Vorstellung eines Widerspruchs, und unter Bejahung Mangel eines Widerspruchs verstanden werden?

K. Allerdings!

Ph. Denn sonst hat das Setzen und Aufheben in der Logik, wo es ein nihil negativum, aber kein nihil privativum gibt, gar keine Bedeutung. Die Form eines verneinenden Satzes wird also nicht, A. ist nicht non A., sondern A. ist nicht B., und die eines bejahenden nicht, A. ist A., sondern A. ist B, seyn; denn das Aufheben setzt ein vorhergegangenes Setzen, d. h. ein in einer Einheit des Bewußtseins gedachtes (sich nicht widersprechendes) Mannigfaltiges voraus. A. ist nicht non A., ist nicht die Formel für den Satz des Widerspruchs (indem durch die bloße Vorstellung A. nichts logisch gesetzt wird, und also auch durch die bloße Vorstellung non A. nichts logisch verneint wird), sondern bloß der diesem Setzen zum Grunde liegenden Entgegensetzung.

K. Richtig!

Ph. Ein Widerspruch kann also, diesem zu Folge, nur zwischen Sätzen, nicht aber zwischen Begriffen (die bloß einander entgegen gesetzt sein können) Statt finden. Non A. ist dem A. entgegen gesetzt. Daher widerspricht der Satz, X. ist non A., dem Satze, X. ist A.

K. Sie scheinen Recht zu haben, obschon, wie weit mir bekannt ist, noch niemand dieses bemerkt hat.

Ph. Also in dem Satze, A. ist B., wird B. als von A. verschieden, aber doch nicht demselben entgegen gesetzt ge-

dacht; denn ist B. mit A. identisch, so ist hier kein Setzen eines Mannigfaltigen überhaupt; ist aber B. gleich non A., so ist hier kein Setzen nach dem Satze des Widerspruchs. Aber alsdann kann auch non B. dem A. nicht entgegen gesetzt sein, weil sonst B. mit A. einerlei sein würde. Man würde also logisch sagen können: A. ist B. und non B., oder welches (in der allgemeinen Logik, die von allem Inhalte abstrahirt) und worin also ein unendliches mit einem verneinenden Urtheile gleichgeltend ist, einerlei ist, A. ist und ist nicht B. Dieses ist aber ein offenbarer Widerspruch. Die allgemeine Logik also, die allen unsern Erkenntnissen den Satz des Widerspruchs als Grundgesetz vorschreibt, wird sich selbst davon dispensiren. Ein Verfahren, welches sich nur unsere irdischen Gesetzgeber erlauben dürfen. —

K. Wie soll aber nun diesem Mangel durch die transscendentale Logik abgeholfen werden, da doch die allgemeine Logik von den transscendentalen Bedingungen abstrahiren muß?

Ph. So bald die Bedeutung und objektive Realität gewisser Begriffe bestimmt und dargethan worden ist, kann eine Wissenschaft, die sich auf diese Begriffe an sich bezieht, allerdings von dem, wodurch diese Begriffe bestimmt und ihre objektive Realität dargethan wird, abstrahiren. Eine jede Konstruktion in der Mathematik ist individuell, und doch ist der konstruirte Begriff nebst seinen Folgen allgemein gültig. Die Konstruktion diente nur bloß dazu, dem Begriffe Bedeutung und objektive Realität zu verschaffen. Ist nun dieses einmal durch die Einbildungskraft auf eine individuelle Art bewerkstelliget worden, so abstrahirt der Verstand von dem Individuellen darin, d. h. er erkennt in der

individuellen Konstruktion den Begriff in seiner Allgemeinheit; und dieses kann mit Recht a priori konstruiren genannt werden, indem die Allgemeinheit nicht in der Konstruktion gegeben, sondern vom Verstande a priori gedacht wird.

K. Aber nun die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall.

Ph. Diese ist sehr leicht. Nachdem die transscendentale Logik die Bedeutung der Begriffe der absoluten, in der Anschauung darstellbaren, Realität und Negation festgesetzt hatte, kann die allgemeine Logik von aller Anschauung abstrahiren, und von diesen Begriffen einen allgemeinen Gebrauch machen. A. ist B. heißt nicht mehr, B. widerspricht dem A. nicht, sondern A. und B. in einer Einheit des Bewußtseins gedacht, bestimmen ein reales Objekt; und A. ist nicht B. heißt, A. und B. in einer Einheit des Bewußtseins gedacht, heben einander in eben derselben Konstruktion auf. Man kann also nicht mehr sagen: A. ist und ist nicht B.; dieses würde ein Widerspruch sein, der durch ein absolutes Setzen und Aufheben eben desselben Objekts entspringt, d. h. ebenfalls kein Objekt bestimmen, sondern A. als Objekt voraussetzen. Von den übrigen Formen der allgemeinen Logik und ihrer Abhängigkeit in Ansehung ihrer von der transscendentalen Logik werde ich nachher Gelegenheit haben zu sprechen.

K. Wie es scheint, wollen Sie also der transscendentalen Logik den Vorrang vor der allgemeinen einräumen.

Ph. Wenigstens verdient dieser Rangstreit untersucht und die Ansprüche beider Partheien ins Licht gesetzt zu werden. Die Frage hat mit der Frage über den Vortrag in der Algebra einige Aehnlichkeit; nehmlich soll (wie es von den

mehresten Mathematikern geschieht) die Buchstabenrechnung der eigentlichen Algebra (Auflösung der Aufgaben) vorhergehen? oder umgekehrt, (wie Duirant in seiner Algebra thut) sollen die Regeln der Buchstabenrechnung erst aus ihrem Gebrauche in möglichen (konstruirbaren) Fällen, nach und nach entwickelt dargestellt werden? Die Buchstabenrechnung hat Größe überhaupt (sie mag konstruirbar sein oder nicht) und alle darin denkbare Verhältnisse (Verbindungsarten) zum Gegenstande. Sie sollte also, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, der Auflösung der sich auf, durch gegebene Verhältnisse zu bekannten, a priori bestimmte unbekannte Größen beziehenden Aufgaben vorhergehen. Von der andern Seite aber ist wiederum jene durch diese in ihrem Gebrauche eingeschränkt. Was hilft es uns zum Beispiel, wenn wir $\sqrt{-a}$ als eine mögliche Form in der Buchstabenrechnung bestimmen, da doch $\sqrt{-a}$, in Ansehung der Konstruktion, eine unmögliche Größe ist? Die größere Ausdehnung also, die die Buchstabenrechnung als die eigentliche Algebra zu haben scheint, beruht auf einer Täuschung, weil, was nicht durch diese als Objekt bestimmbar ist, in jener eine bloß negative Bedeutung haben kann. Durch die Formel $X = \sqrt{-a}$ wird X nicht als eine bestimmbare Größe, sondern umgekehrt, als keine bestimmbare Größe, gedacht. Wozu sollen also unnütze Formen, die keinen reellen Gebrauch haben? Man wird also am besten thun, wenn man, anstatt die Buchstabenrechnung, wie weit sie sich an sich erstreckt, in ihrem ganzen Umfange vorzutragen, und nachher das Unbrauchbare darin, als eine lästige Acquisition fahren zu lassen, lieber gleich Anfangs, was davon zur Auflösung der auf reelle Objekte brauchbarer Aufgaben,

nach und nach bestimmt, und das übrige gänzlich wegläßt; oder wenn man sie zum Behuf der Allgemeinmachung der formalen Wissenschaft behalten will, wenigstens ihre wahre Bedeutung und Bestimmung zum negativen Gebrauche angibt, wodurch man die formale Wissenschaft von allen Bedingungen des reellen Gebrauchs abstrahirt erhält, und zugleich durch Rücksicht auf diesen Gebrauch, allem Mißbrauche vorbeugt. Die Buchstabenrechnung, da sie sich auf den Begriff von Größe überhaupt bezieht, und von den Bedingungen reeller (durch das Gegebene konstruirbarer) Größen abstrahirt, konnte also in dem Lehrvortrage in ihrer völligen Allgemeinheit, der eigentlichen Algebra vorhergehen; sollten auch darin willkührliche, bloß zum Behuf der Allgemeinmachung vorgenommene Kombinationen vorkommen, so sind diese doch nicht ganz leer; sie haben doch, wie schon bemerkt worden, einen negativen Gebrauch; vor dem Mißbrauche eines positiven Gebrauchs aber werden nur die Bedingungen einer möglichen Konstruktion hinlänglich sichern. Ganz anders aber verhält es sich mit der Logik. Es kommen darin nicht nur Formen vor, die erst aus der transscendentalen Logik ihre Bedeutung erhalten, sondern auch solche, die gar keine Bedeutung haben, indem die transscendentale Logik ihren Begriff für problematisch erklärt, indem sie zeigt, daß sie so wenig einen positiven als einen negativen Gebrauch haben, und Formen ohne allen Gebrauch sind ganz leer. Hier soll also mit Recht die transscendentale Logik, die die Bedingungen des möglichen Gebrauchs dieser Formen von Objekten bestimmt, der allgemeinen Logik, die diese Formen an sich aufstellt, vorhergehen. In der allgemeinen Logik kommt zum Beispiel die Form eines hypothetischen

Satzes vor. Diese ist zwar an sich möglich. Untersuchen wir aber, wie wir zum Bewußtsein dieser Form gelangen, so findet es sich, daß wir dazu bloß durch den vermeinten Gebrauch des Satzes der Kausalität, vermittelst einer Abstraktion, haben gelangen können, und daß dieser vermeinte Gebrauch selbst auf einer Täuschung beruhet, die die transscendentale Logik aufdecken, und die sich darauf stützende Form, als eine leere Form, ohne allen Gebrauch von der allgemeinen Logik auf ewig verbannen soll.

K. Erlauben Sie, daß ich Ihnen eine ähnliche Frage vorlegen darf. Geht die Arithmetik der Geometrie, oder diese jener vorher?

Ph. Es ist mir lieb, daß Sie eine Frage rege gemacht haben, deren Beantwortung viel zur Aufklärung der von mir vorgelegten Frage beitragen kann. Nicht die Geometrie als Wissenschaft, sondern der Begriff von dem Gegenstande der Geometrie geht der Arithmetik vorher. Diese aber als Wissenschaft geht allerdings jener vorher.

K. Erklären Sie Sich darüber deutlicher.

Ph. Die Arithmetik ist die Wissenschaft der Zahlen. Eine Zahl ist eine bestimmte Vielheit. Sie setzt die Einheit und eine bestimmte Synthesis dieser Einheit voraus; oder, eine Zahl ist ein Quantum, das bloß durch eine bestimmte Quantität bestimmt wird. Ein Viereck z. B. und ein Zirkel sind Quanta, die nicht durch ihre Quantität (indem ein jedes derselben, von welcher Quantität man will, also auch beide von gleicher Quantität, angenommen werden kann), sondern durch ihre Qualität, als verschiedene Quanta, bestimmt werden. Die Zahl 3 und die Zahl 5 hingegen sind gleichfalls Quanta, die aber durch nichts anders als durch

ihre Quantität, als verschiedene Quanta, bestimmt werden. Hieraus ergibt es sich, daß der, der Arithmetik und Geometrie gemeinschaftliche (generische) Begriff von Größe (Quantum) in jener an sich gar keine Bedeutung haben kann. Eine Größe ist das, was sich vermehren und vermindern läßt, d. h. welches, ohne sein Wesen zu verändern, verschiedene Quantitäten annehmen kann; z. B. ein Dreieck kann größer und kleiner gedacht werden, ohne deswegen aufzuhören, ein Dreieck zu sein. Dieses findet aber bei einer gegebenen Zahl nicht Statt, z. B. die Zahl 3 kann nicht größer oder kleiner werden, ohne aufzuhören zu sein, was sie, ihrem Wesen nach, sein soll. Nicht die Zahl, sondern das, was dem Begriffe einer Zahl überhaupt subsumirt wird, kann größer und kleiner, d. h. einer größern oder kleinern Zahl subsumirt werden. Der Begriff von Größe hat also in der reinen Arithmetik, von ihrem Gebrauche abstrahirt, gar keine Bedeutung. Nicht eine Zahl, sondern das, was gezählt werden kann, ist eine Größe, die durch eine bestimmte Zahl bestimmt wird. Eben so ist die einer Zahl zum Grunde liegende Einheit, keine nach Willkühr angenommene, sondern die absolute Einheit, die als solche bloß gedacht, aber nicht konstruirt werden kann. Die Lehre der Brüche, welche nicht die absolute, sondern eine nach Willkühr angenommene Einheit zum Grunde legt, kann also in der reinen Arithmetik gar nicht Statt finden. Man sieht also, daß die der Arithmetik zum Grunde liegenden Begriffe von Einheit und Zahl, den Begriff einer stätigen Größe (welche der Gegenstand der Geometrie ist) voraussetzen, ohne welchen sie gar keine Bedeutung haben.

Die Geometrie ist die Wissenschaft der stätigen Größen, d. h. solcher Quantorum, die erstlich an sich (durch Bestimmung ihrer Qualität, die eine jede Quantität annehmen kann) und dann auch durch diese Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmt werden können (wovon die Lagen und andere Affektionen bloße Folgen sind). Sie setzt also die Arithmetik, als die Wissenschaft von der Art, wie Quanta, durch Verhältnisse zu einander, in ihrer Quantität bestimmt werden können, voraus.

K. Nun die Anwendung davon auf den vor uns liegenden Gegenstand.

Ph. Ich habe gezeigt, daß die allgemeine Logik, zur Bestimmung der ihr zum Grunde liegenden Begriffe, die transscendentale voraussetzt. Aber nicht diese ganze Wissenschaft, sondern bloß den ihr zum Grunde liegenden Begriff des realen Denkens; da hingegen diese, jene in ihrem ganzen Umfange als Wissenschaft voraussetzt. Es kann keinen Satz in der transscendentalen Logik geben, der irgend einem Satze in der allgemeinen Logik widerspricht; hingegen können in dieser (wenn man ihr den Begriff des Denkens überhaupt; und nicht des realen Denkens zum Grunde legt) Sätze vorkommen, die den in jener aufgestellten Bedingungen der Erkenntniß widersprechen, wie dieses in der Folge gezeigt werden soll.

K. Dieses alles ist mir noch nicht recht verständlich, und ich hoffe, daß Sie in der Folge Gelegenheit nehmen werden, dieses näher zu entwickeln und verständlicher zu machen. Ich fahre also fort. Die allgemeine Logik hat also die Regeln des Denkens zum Gegenstande. Das Denken

ist aber entweder ein bloß mögliches, oder ein wirkliches, oder ein nothwendiges Denken.

Ph. Das wirkliche Denken ist kein Gegenstand der Logik. Es geschieht nicht nach bloß logischen, sondern nach physischen Gesetzen, daß ich dasjenige, was ich bloß denken kann, wirklich denke. Die Logik hat nur das mögliche und nothwendige Denken zum Gegenstande.

Nicht das wirkliche Denken, sondern das Denken des Wirklichseins, und selbst dieses, ist kein Gegenstand der allgemeinen, sondern der transscendentalen Logik. Ein gleichseitiges Dreieck, bloß nach dem Satze des Widerspruchs gedacht (daß seine Merkmahle einander nicht widersprechen), ist bloß möglich. Als eine Figur gedacht, ist es nothwendig. Als durch eine Konstruktion gegeben, aber ist es wirklich.

K. Der oberste Grundsatz der Logik für das mögliche und nothwendige Denken, ist der Satz des Widerspruchs oder der daraus unmittelbar folgende Satz der Identität. Der Grund, warum die Logiker lieber den Satz des Widerspruchs als den der Identität gebrauchen, ist, weil der Satz des Widerspruchs den Charakter der Nothwendigkeit deutlicher an sich trägt.

Ph. Dieser Grund scheint mir sonderbar! Was verstehen Sie unter dieser Nothwendigkeit? Verstehen Sie darunter die, allen unsern Erkenntnissen gemeinschaftliche, der bloß subjektiven entgegen gesetzte objektive Nothwendigkeit, die nicht ausgedrückt, aber doch in allen unsern Erkenntnissen vorausgesetzt wird, so trägt der Satz des Widerspruchs diese Nothwendigkeit nicht deutlicher an sich, als der Satz der Identität; das mögliche ist so nothwendig möglich, als das nothwendige nothwendig und das unmögliche unmöglich ist. Verstehen Sie aber darunter die besondere Form der Nothwendigkeit (nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Subjekte der Erkenntniß, sondern zum Subjekte in der Erkenntniß), so ist es gerade umgekehrt; der Satz der Identität, deren Gegentheil Widerspruch, also Unmöglichkeit ist, trägt den Charakter der Nothwendigkeit deutlicher an sich, als der Satz des Widerspruchs, der den Charakter der Unmöglichkeit an sich trägt. A. ist nothwendig A., weil dessen Gegentheil, A. ist nicht A., unmöglich ist. Der wahre Grund, warum man der Logik vielmehr den Satz des Widerspruchs, der bloß ein negatives Princip ist, zum Grunde legt, ist, weil der Satz der Identität bloß durch den Satz des Widerspruchs seine Bedeutung erhält, indem Identität bloß Mangel der Entgegensetzung ist. A ist A. an sich, hat keine andere Bedeutung, als A. ist mit sich selbst einerlei. Es fehlt also hier das als innere Bedingung des Denkens gedachte Mannigfaltige (indem die Einerleiheit ein Reflexionsbegriff ist, der nicht Objekte in Ansehung ihres Verhältnisses zur Einheit des Bewußtseins überhaupt bestimmt). Es wird also dadurch allein gar nichts gedacht. A. ist nicht non A., hingegen ist ein reelles Denken der Entgegensetzung zwischen A. und non A. (obschon nicht Denken eines reellen Objekts), weil A. und non A. als ein Mannigfaltiges, durch die Form der Verneinung, in einer Einheit des Bewußtseins verbunden wird. Die Identität wird also nicht als eine eigene Form, sondern bloß durch die Aufhebung eines Widerspruchs bestimmt. Es ist also gerade umgekehrt, als es Anfangs zu sein schien; nehmlich der Satz des Widerspruchs ist ein positives, und der Satz der Identität ein

negatives Prinzip (obschon durch jenen das Objekt aufgehoben, durch diesen aber gesetzt wird).

K. Der Grundsatz für das Gedachte (logisch wirkliche) ist: alles, was gedacht ist, hat einen zureichenden Grund.

Ph. Nun sehe ich erst, daß ich mich in der Bedeutung dessen, was Sie das wirkliche Denken nennen, geirrt habe. Ich glaubte, Sie verstehen darunter, was (von einem wirklichen Subjekte) wirklich gedacht wird; ich machte Ihnen daher die Einwendung, daß das wirkliche Denken kein Gegenstand der Logik ist, indem es nicht nach logischen Gesetzen bestimmt wird. Nun aber sehe ich, daß Sie darunter ein bloß logisches wirkliches Verstehen, d. h. ein Denken, das nicht bloß negativ (als nicht unmöglich) nach dem Satze des Widerspruchs, sondern positiv, nach dem Satze des Grundes, bestimmt wird; und mich wundert, daß Sie mir dieses auf meine Einwendung nicht geantwortet haben. Aber, wie paßt alsdann das Beispiel, das Sie zur Erläuterung dieses Begriffs anführen? Für den Hottentotten, sagen Sie, ist der Begriff der besten Regierungsform möglich, für Rousseau, Montesquieu u. s. w. war er wirklich, welches nichts anders heißen kann, als diese haben den Begriff wirklich gedacht; jener aber kann bloß denselben denken. Denn in wiefern dieser Begriff einen Grund hat, hat er es für ein jedes Subjekt; es mag denselben wirklich denken, oder nicht.

K. Sie gestehen also doch ein, daß der Satz des zureichenden Grundes zur allgemeinen Logik gehört, obschon man ihn in der Metaphysik vorzutragen pflegt?

Ph. Der Satz des Grundes überhaupt gehört allerdings zur allgemeinen; der Satz des zureichenden Grundes aber gehört nicht zur allgemeinen, sondern zur transscendentalen Logik oder Metaphysik. Denn der in der allgemeinen Logik aufgestellte Grundsatz des Widerspruchs ist selbst als ein Erkenntnißgrund (der negativen Möglichkeit) aufgestellt. Er setzt also den Satz des Grundes voraus. Er ist aber kein (zur Bestimmung eines Objekts) zureichender Grund. Ich denke A. und B. bloß darum als in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, weil B. dem A. nicht widerspricht. Aber eben so wenig widerspricht von B. dem A., weil sonst B. mit A. identisch, und das Denken, A. ist B., nicht bloß möglich, sondern nothwendig sein, d. h. ebenfalls kein Objekt bestimmen, sondern A. als Objekt voraussetzen wird. Dieses Denken ist also unzureichend, ein Mannigfaltiges als Objekt zu bestimmen. Die allgemeine Logik setzt also zwar zu ihrem Gebrauche die Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes voraus, stellt aber denselben nicht auf.

K. Ihre Gedanken über Grund und zureichenden Grund sind mir ganz neu! Ich hielte dafür, daß ein jeder Grund zureichend sein muß, weil, in so fern er nicht zureicht, er gar keinen Grund abgibt. — Ich unterscheide nicht Grund von zureichendem Grunde, sondern bloß Erkenntnißgrund vom Realgrunde, der zur Metaphysik gehört. Ein jeder Erkenntnißgrund muß meiner Meinung nach, hinreichend sein, die Erkenntniß, wozu er Grund ist, zu bestimmen.

Ph. Ich habe Ihnen aber dennoch gezeigt, daß der Satz des Widerspruchs ein Erkenntnißgrund, aber dennoch unzureichend ist, die Erkenntniß zu bestimmen, weil zu einer bestimmten Erkenntniß, ein bestimmtes Mannigfaltiges

als Objekt der Erkenntniß, erfordert wird, welches der Satz des Widerspruchs nicht geben kann.

K. Wir wollen nun die verschiedenen Erkenntnißvermögen durchgehen. Verstand in weiterer Bedeutung ist das Vermögen der mittelbaren Vorstellungen.

Ph. Dieses mag immerhin gelten!

K. Verstand in engerer Bedeutung ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen darzustellen. So ist der Verstand thätig, wenn er aus den besondern Vorstellungen einen allgemeinen Begriff bildet.

Ph. Dieses heißt aber nicht, das Besondere im Allgemeinen darstellen, weil das Besondere schon vor dem Denken des Allgemeinen dargestellt sein muß. Ich würde lieber sagen: Verstand in engerer Bedeutung ist das Vermögen, in einer besondern Darstellung das Allgemeine zu erkennen. So wird jeder Begriff in einer besondern Anschauung dargestellt, und doch durch diese Darstellung als ein allgemein gültiger Begriff erkannt.

K. Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren. Vernunft, das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen.

Ph. Dieß sind bloß neue Ausdrücke für längst bekannte Erkenntnißvermögen.

K. Begriff ist von Anschauung darin unterschieden, daß sich diese mittelbar, jener aber unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht. Die Merkmahle, die eine Anschauung enthält, sind unendlich. Die Merkmahle, die in einem Begriffe vorkommen, können nicht unendlich sein, denn da der Verstand diese Merkmahle zusammen verbindet, und jedes derselben sich daher abgesondert im Bewußtsein finden müßte,

so würde, um unendlich viele Merkmahle in eine Einheit des Bewußtseins zu verbinden, eine unendliche Zeit erfordert, d. h. ein solcher Begriff kann nicht gedacht werden.

Ph. Was soll das heißen? „die Merkmahle einer Anschauung sind unendlich," und wie kann das Unendliche angeschaut und doch nicht begriffen werden? Da es sich gerade umgekehrt verhalten muß, daß nehmlich das Unendliche bloß darum nicht begriffen, weil es nicht angeschaut werden kann. Nicht das Verbinden unendlich vieler Merkmahle in einer Einheit des Bewußtseins (welches ohne Zeitfolge geschieht), sondern die dieser Verbindung nothwendig vorhergehende Vorstellung dieser Merkmahle an sich, erfordert eine unendliche Zeit.

K. Begriffe, die durch Vergleichung der Objekte und Absonderung des ihnen Gemeinschaftlichen von dem einem jeden Eigenthümlichen entstehen, heißen gegebene Begriffe. Man kann aber auch willkührliche Merkmahle zusammen setzen, und dadurch einen Begriff bilden; solche Begriffe heißen gemachte oder willkührliche Begriffe. So sind z. B. die Begriffe der Mathematik größten Theils gemachte Begriffe.

Ph. Ich bemerke hierüber erstlich, daß die erste Art Begriffe nicht gegebene Begriffe, sondern Begriffe gegebener Objekte sind. Nicht der Begriff Mensch ist mir gegeben, sondern besondere Menschen werden mir als Objekte gegeben, woraus ich durch Abstraktion den Begriff Mensch mache. Wie aber ferner die mathematischen Begriffe willkührliche oder gemachte Begriffe heißen können, ist mir völlig unbegreiflich. Sie sind a priori gegebene Begriffe Nicht nur das Mannigfaltige darin an sich, sondern auch seine Ver-

bindung wird, nach einem Grundsatze (wovon bei Gelegenheit die Rede sein soll) a priori bestimmt. Der Begriff Mensch z. B. konnte eher mit Recht willkührlich heißen, als der Begriff Dreieck, weil jener bloß dadurch veranlaßt wird, daß wir seine Merkmahle in Zeit und Raum verbunden wahrnehmen. Dieses ist aber nicht hinlänglich, um dieselbe in einer objektiven Einheit des Bewußtseins zu verbinden. Wir machen also, oder denken diesen Begriff willkührlich. Dieser hingegen braucht keine solche Veranlassung, indem er uns schon a priori gegeben ist. Begriffe machen, kann sonst keine andere Bedeutung haben, als sie (in einem wirklichen Bewußtsein) hervorbringen, davon ist aber in der allgemeinen Logik gar die Rede nicht. Hier kann also Begriffe machen nichts anders heißen, als das Mannigfaltige darin, ohne zureichenden Grund, in einer Einheit des Bewußtseins verbinden, dieses aber kömmt den von empirischen Objekten abstrahirten, eher als den mathematischen Begriffen zu.

K. Diejenigen Merkmahle, die man nicht aufheben kann, ohne den Begriff zu zerstören, heißen wesentliche Stücke, oder unveränderliche Merkmahle; diejenigen hingegen, die sich verändern können, ohne daß der Begriff selbst geändert wird, heißen veränderliche, zufällige Merkmahle.

Ph. Wenn ich einmal die Merkmahle a b c d in einen Begriff verbunden habe, so kann ich freilich keines derselben weglassen, ohne den Begriff zu zerstören; sie sind also in dieser Rücksicht nothwendige Merkmahle. Aber was sind nun die so genannten zufälligen Merkmahle? Vermuthlich diejenigen, die ich in meinem Begriffe nicht mitgenom-

men habe. Aber diese sind gar keine Merkmahle dieses Begriffs. So ist z. B. ein geometrischer Ort das, wodurch die wesentlichen Bestimmungen eines Begriffs konstruirt werden, wodurch aber der Begriff in Ansehung seiner zufälligen Modifikationen auf unendliche Arten konstruirt werden kann.

K. Eine Vorstellung, deren wir uns gar nicht bewußt sind, ist für uns keine Vorstellung. Eine jede Vorstellung muß also mit Bewußtsein verknüpft sein. Dieses Bewußtsein ist entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares. Bei jenem ist das mit der Vorstellung verknüpfte Bewußtsein hinreichend, die Vorstellung von andern zu unterscheiden; bei diesem aber nicht. Jene ist eine nicht dunkle; diese eine dunkle Vorstellung oder Begriff. Die nicht dunkeln Begriffe sind wiederum deutliche oder undeutliche. Deutlich ist ein Begriff, dessen Merkmahle man sich bewußt ist; im entgegengesetzten Falle ist er undeutlich. Klar ist ein Begriff, wenn man sich zwar des ganzen Begriffs, aber keiner seiner Merkmahle bewußt ist. Ein zusammengesetzter bloß klarer Begriff wird, in Rücksicht auf die Merkmahle, ein verworrener Begriff genannt.

Ph. Wenn einmal eine jede Modifikation des Bewußtseins (ein jedes mögliche bestimmte Bewußtsein) Vorstellung heißen soll, so gibt es nicht nur keine Vorstellung ohne Bewußtsein überhaupt, sondern auch keine ohne ein bestimmtes Bewußtsein. Der Unterschied der Vorstellungen in dunkele, klare rc. betrifft nicht die Vorstellungen an sich, sondern ihre Beziehung aufs Objekt. Es tritt ein Fremder, den ich noch nie sah, in mein Zimmer, ein jene

sais quoi zieht mich unwiderstehlich nach ihm, ohne mir irgend einen Grund davon angeben zu können. Dieses je ne sais quoi ist an sich ein bestimmtes Bewußtsein, eine klare Vorstellung, obschon ich den Grund davon, oder die Entstehungsart dieser Vorstellung nicht angeben kann. Vorstellung überhaupt kann nie ohne Beziehung auf das dadurch Vorgestellte gedacht werden. Abstrahirt von dieser Beziehung, als Modifikation des Bewußtseins an sich betrachtet, ist sie immer klar, d. h. bestimmt, und von allen andern Modifikationen des Bewußtseins unterschieden; bloß die Beziehung läßt die gedachte Unterscheidung zu. Wird die Vorstellung als Vorstellung, auf ein Objekt bezogen, dessen Bestimmungen man nicht mehr angeben kann, so ist diese Beziehung dunkel, im entgegengesetzten Falle aber ist sie klar. Dieses ist auch dem Sprachgebrauche gemäß. Wenn ich etwas im Dunkeln sehe, so bemerke ich einige mir schon bekannte sichtbare Merkmahle, nur daß ich nicht angeben kann, welchem Gegenstande sie gehören, so daß ich denselben dadurch nicht erkenne. Die bekannten Merkmahle als bestimmte Modifikationen des Bewußtseins an sich sind klar. Die Beziehung aber ist dunkel, weil man von dem Gegenstande, worauf sie geschieht, kein bestimmtes Bewußtsein hat.

K. Was ist nun nach Ihnen eine verworrene Vorstellung?

Ph. Eine verworrene Vorstellung entsteht dadurch, daß man eben dieselben Merkmahle, als Merkmahle, auf verschiedene Objekte zugleich bezieht. Dieses trifft bei den Gesichtsvorstellungen ein, wenn die Strahlen, die aus einem Punkte des sichtbaren Gegenstandes ausgehen, sich

nicht wieder in einem Punkte auf der Netzhaut im Auge vereinigen, weil alsdann die Strahlen, die aus verschiedenen Punkten des Gegenstandes ausgehen, sich einander im Auge durchkreuzen, und der Eindruck, der auf jeden Punkt im Auge geschieht, mehrere Punkte des Gegenstandes vorstellt. So hat derjenige eine verworrene Vorstellung von einem ästatischen Gegenstande, der die Wirkung davon im Ganzen aufnimmt, und das Formale von dem Materiellen darin nicht unterscheidet, u. dgl.

K. Die formale Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe unter einander, nach den Gesetzen des Denkens überhaupt, ist ein Gegenstand der Logik. Aber nicht die materiale Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Objekten. Man kann aber auch überhaupt kein Kriterium der materialen Wahrheit angeben, weil der Begriff eines allgemeinen Kennzeichens der materialen Wahrheit einen Widerspruch in sich schließt. Denn materiale Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung eines Begriffs mit bestimmten Objekten. Sie ist also ihr eigenes Kriterium.

Ph. Ich getraue mir gerade das Gegentheil behaupten zu können, daß es nehmlich ein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit eines Begriffs geben muß, und daß nur unter dieser Voraussetzung es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit geben kann. Denn soll der Begrif X., dessen Merkmahle a. b. sind, logisch wahr sein, so muß b. dem a. nicht widersprechen, d. h. nicht non a. sein, weil sonst nichts (nihil negativum) dadurch gedacht werden wird. Es muß aber auch nicht mit a. identisch sein, weil dadurch abermal nichts (kein in einer Einheit des Be-

wußtseins verbundenes Mannigfaltiges (nihil privativum) gedacht werden wird. Es wird also so wenig b. als non b. dem a. widersprechen. Es wird also logisch wahr sein, a. ist b. und non b. (so wenig b. als non b. widerspricht a.). Dieses allgemeine formale Kriterium der Wahrheit wird also sich selbst aufheben, d. h. kein Kriterium sein. Es muß also nothwendig ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit geben, das zwar die allgemeine Logik nicht angibt, aber doch voraussetzt, wodurch der Begriff nicht bloß als ein ens logicum (kein nihil negativum), sondern auch als ein ens reale (kein nihil privativum) bestimmt wird. In dem Begriffe a. b. wird also erstlich gedacht, daß b. dem a. nicht widerspricht, d. h. daß b. nicht non a. ist. Zweitens, daß b. mit a. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, ein ens reale bestimmt. Nun ist es zwar wahr, daß auch a. mit non b. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, ein ens reale bestimmt (z. B. ein Dreieck kann sowohl recht als schiefwinklicht sein). Man kann aber deßwegen nicht sagen, a. ist b. und non b., weil b. und non b. nicht in einer Einheit des Bewußtseins gedacht werden kann. Hier bedeutet ist nicht bloß eine logische, nach dem Satze des Widerspruchs mögliche, sondern eine reelle, nach dem Satze des Grundes wirkliche Verbindung, die die ihr entgegengesetzte Verbindung ausschließt. Bloß logisch, nach dem Satze des Widerspruchs, kann ich allerdings sagen; ein Dreieck ist recht und schiefwinklicht (dem Dreieck widerspricht so wenig das Recht- als das Schiefwinklichtsein). Logisch wird das Subjekt mit den beiden einander entgegengesetzten Prädikaten in einer Einheit des Bewußtseins verbunden. Denke ich hingegen das Dreieck (nach dem materialen Kriterium, wovon nachher geredet werden soll) wirklich als rechtwinklicht, so kann ich nicht mehr dasselbe, in eben derselben Einheit des Bewußtseins, als schiefwinklicht denken, weil rechtwinklicht und schiefwinklicht zwar mit dem Dreiecke in besondern Einheiten des Bewußtseins verbunden werden können, in eben derselben Einheit des Bewußtseins aber sich einander ausschließen.

K. Aber wie kann es ein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit geben, da die materiale Wahrheit in der Uebereinstimmung des Begriffs mit bestimmten Objekten und nicht mit Objekten überhaupt besteht?

Ph. Ist nicht eben der Charakter eines Kriteriums, daß es allgemeiner sein muß, als das, wozu es ein Kriterium ist?

K. Allerdings! denn das Kriterium ist ein unveränderliches Merkmahl, woran das Ding, wozu es Merkmahl ist, immer unter allen möglichen zufälligen Umständen erkannt werden kann.

Ph. Wie können Sie nun darin einen Widerspruch finden, wenn ich sage: die materiale Wahrheit eines jeden besondern Begriffs besteht in seiner Uebereinstimmung mit einem besondern Objekte, nach einem allgemeinen Kriterium der materialen Wahrheit eines Begriffs überhaupt. Hierin ist die materiale von der formalen Wahrheit gar nicht unterschieden, welche in der Uebereinstimmung der besondern Vorstellungen unter einander, nach einem allgemeinen Grundsatze dieser Uebereinstimmung besteht. Ein Dreieck ist mit sich selbst einerlei nach dem Grundsatze der Identität, ein jedes Ding ist mit sich selbst einerlei, u. dgl.

K. Die Funktion des Verstandes ist, Mannigfaltiges in einer Einheit des Bewußtseins zu verbinden. Man kann also eine doppelte Ueberlegung anstellen. 1) Wie verhalten sich Vorstellungen zum Bewußtsein überhaupt? 2) Wie verhalten sie sich zur Vereinigung im Bewußtsein? Jene ist Verhältniß der Vergleichung, die die Einerleiheit oder Verschiedenheit der Vorstellungen bestimmt. Diese ist Verhältniß der Verknüpfung.

Ph. Dieses ist wenigstens sehr dunkel ausgedrückt. Ist denn das Verhältniß der Vergleichung der Vorstellungen in Ansehung ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit nicht ebenfalls ein Verhältniß zur Einheit des Bewußtseins? (denn durch das Urtheil, a, ist mit b. einerlei, oder von demselben verschieden, werden a. und b. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden.) Ich würde mich darüber so ausgedrückt haben: Verhältniß der Vergleichung ist Verhältniß der Vorstellungen zu einem einzigen Bewußtsein; und Verhältniß der Verknüpfung ist ihr Verhältniß zur Einheit des Bewußtseins. Vorstellungen sind einerlei, heißt, sie machen ein einziges; verschieden aber, sie machen nicht ein einziges Bewußtsein aus. Die Vorstellungen werden zwar hier eben so wie bei dem Verhältnisse der Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins verknüpft, aber mit diesem Unterschiede, daß diese Einheit im letzten Falle objekt bestimmend, im ersten aber nicht ist. Aber gibt es dann nicht noch eine dritte Art von Verhältnissen?

K. Ich wüßte nicht!

Ph. Ich glaube noch eine dritte Art bemerkt zu haben, nehmlich, Verhältniß der Vorstellungen zu ihrer Abhängigkeit von einander im Bewußtsein, welches ich Verhältniß der Abhängigkeit nennen will; das ich wiederum in drei Unterarten abtheile. Vorstellungen können 1) in solchem Verhältnisse stehen, daß sie außer ihrer Verknüpfung zur Einheit des Bewußtseins im Bewußtsein überhaupt nicht Statt finden können; wie z. B. die Vorstellungen von Ursache und Wirkung. Ursache kann nur in Beziehung auf Wirkung, so wie diese in Beziehung auf jene, im Bewußtsein überhaupt Statt finden. Außer dieser Beziehung aber haben diese Vorstellungen gar keine Bedeutung; sie sind also wechselseitig von einander abhängig. 2) Können sie auch in solchem Verhältnisse zu einander stehen, daß sie einseitig von einander abhängig sind, wie z. B. die Vorstellungen Raum und Linie. Raum kann auch außer der Bestimmung durch Linie, diese aber nicht ohne jene im Bewußtsein überhaupt Statt finden. 3) Können sie auch in einem solchem Verhältnisse zu einander stehen, daß keine von der andern abhängig ist. Wie z. B. die gelbe Farbe und die Schwere. Hier liegt der Grund zu einem Kriterium der materialen (realen) Wahrheit, dessen Nothwendigkeit ich schon vorher gezeigt habe, dessen völlige Darstellung aber nicht zur Logik, sondern zur Transscendentalphilosophie gehört.

K. Das Verhältniß der Verknüpfung ist entweder logisch, oder real. Es gibt eine logische und eine reale Einhelligkeit und Entgegensetzung; jene wird durch die Form, diese aber durch den Inhalt bestimmt. Begriffe sind logisch einhellig, wenn sie sich in einem Bewußtsein verbinden lassen; logisch entgegengesetzt, wenn sie sich nicht in einem Bewußtsein verbinden lassen. Real einhellig, wenn sie zusammen verknüpft die Vorstellung vermehren; real entgegengesetzt, wenn sie zusammen genommen einander entweder ganz

oder zum Theil aufheben. Die logische Entgegensetzung heißt Widerspruch, die reale Widerstreit. Zwei widersprechende Prädikate können nicht einem und demselben Objekte beigelegt werden. Zwei widerstreitende Prädikate können einem und demselben Objekte beigelegt werden, ob sich gleich ihre Folgen wechselseitig aufheben. Logische Entgegensetzung wird durch A. und non A., reale Entgegensetzung durch + A. und — A. bezeichnet. Jene, aber nicht diese, gehört zur Logik.

Ph. Ich bemerke erstlich, daß das Kriterium der realen Einhelligkeit und Entgegensetzung nicht hinreichend ist, sie von der logischen zu unterscheiden. Auch durch die logische Einhelligkeit wird die Vorstellung vermehrt, so wie durch die logische Entgegensetzung etwas darin aufgehoben wird. A. und B. (unter Voraussetzung, daß B. dem A. nicht entgegengesetzt, d. h. nicht non A. ist) logisch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, gibt den Begriff A. B. Die Vorstellung von A. wird also dadurch vermehrt. A. und non A. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, hebt A. auf. Nicht diese Vermehrung der Vorstellung an sich bestimmt die reale Einhelligkeit, sondern die objektive Realität dieser Vermehrung; so wie auch nicht die Verminderung der Vorstellungen an sich, sondern die dadurch aufgehobene objektive Realität, einen realen Widerstreit bestimmt. Ferner eine logische Entgegensetzung ist eine solche, die bloß durch die entgegengesetzten Formen der Kopula (ist und ist nicht) in Beziehung auf eben denselben Inhalt (Subjekt und Prädikat) bestimmt; eine reale aber eine solche, die durch den entgegengesetzten Inhalt, in Beziehung auf eben dieselbe Form, erkannt wird. Zwei widerstreitende Prädi-

kate können eben so wenig als zwei widersprechende Prädikate, eben demselben Subjekte beigelegt werden. Nicht in der Beilegung und Nichtbeilegung, sondern in dem Grunde davon, sind beide von einander unterschieden, und weil ein jeder Widerstreit einen Widerspruch schon voraussetzt. Soll ein Körper nach Morgen und nach Abend (zugleich) bewegt werden, so muß er nach Morgen bewegt und nicht bewegt werden. Es ist wahr, daß entgegengesetzte Richtungen nicht logisch durch die bloße Form, sondern in einer Anschauung erkennbar sind. Aber diese Anschauung ist bloß zur Darstellung der einen dieser entgegengesetzten Richtungen erforderlich, die andere aber kann, so wie beim Widerspruch, durch die bloße Form in Beziehung auf jene bestimmt werden. + nach Abend heißt — nach Morgen. Es werden nicht eben demselben Körper gleiche und zugleich entgegengesetzte Bewegungen (zu gleicher Zeit), sondern es wird ihm bloß Ruhe beigelegt. Diese mag aus Mangel eines Grundes der Bewegung, oder aus gleichen und entgegengesetzten Gründen herrühren. Wodurch soll nun die logische von der realen Entgegensetzung unterschieden werden? Die reale Entgegensetzung, sagen Sie, ist so viel als + A. und — A. die logische A. und non A. Was bedeutet aber dieses non A. anders, als — A.? Das bloße Setzen und wieder Aufheben von A. läßt das Subjekt, in Ansehung dieses Prädikats, in dem Zustande, worin es vor diesem Setzen war, und kann bloß ein nihil privativum, aber kein nihil negativum bestimmen. Non A. bedeutet also nicht bloß eine Aufhebung von A., sondern eine demselben entgegengesetzte Setzung, d. h. — A. Man lege einem Dreiecke das Prädikat rechtwinklicht bei, und hebe dasselbe in eben derselben Einheit

des Bewußtseins auf, so entstehet dadurch kein nihil negativum; von der Vorstellung des Dreiecks wird nichts aufgehoben, sondern ein nihil privativum, so viel, als wäre dem Dreiecke kein in ihm nicht schon enthaltendes Prädikat beigelegt worden. Man lege hingegen dem Dreiecke das Prädikat rechtwinklicht und das Prädikat schiefwinklicht, in eben derselben Einheit des Bewußtseins bei, so entsteht dadurch ein nihil negativum, indem ein Dreieck, das recht- und schiefwinklicht ist, gar kein Dreieck sein kann. Es ist also widersinnig, zu sagen: daß zwei Prädikate, die ihre Folgen wechselseitig aufheben können, eben demselben Subjekte beigelegt werden; weil eben dieses, daß sie eben demselben Subjekte beigelegt werden können, das Kriterium ist, daß sie ihre Folgen wechselseitig nicht aufheben; und so auch umgekehrt, eben dieses, daß sie ihre Folgen wechselseitig aufheben, das Kriterium ist, daß sie nicht eben demselben Subjekte beigelegt werden können. Rechtwinklicht sein und gleichseitig sein, sind einander nicht logisch, sondern real entgegengesetzt. Woran erkenne ich es? Daran, daß wenn sie eben demselben Subjekte (dem Dreiecke) beigelegt werden, sie ihre Folgen wechselseitig aufheben, d. h. diese Beilegung würde gar keine Folgen haben, indem dadurch kein rechtwinklichtes, gleichseitiges Dreieck als Objekt bestimmt werden kann. Woran erkenne ich, daß das Schiefwinklichtsein und das Gleichseitigsein eben demselben Objekte (dem Dreiecke) beigelegt werden kann, anders, als dadurch, daß diese Prädikate ihre Folgen wechselseitig nicht aufheben? Rechter Hand und linker Hand, in Beziehung auf ein gegebenes Objekt, sind real entgegengesetzt. Woran erkenne ich es? Daran, daß sie nicht eben demselben Objekte in Be-

ziehung auf jenes beigelegt werden können. Die mögliche oder unmögliche Beilegung zweier Prädikate eben demselben Subjekte kann bloß durch die wechselseitige Nichtaufhebung oder Aufhebung der Folgen erkannt werden. Nach mir hingegen ist die logische Einhelligkeit und Entgegensetzung die analytische; die reale aber die synthetische. Real entgegengesetzte Prädikate können also so wenig als die logisch entgegengesetzten Prädikate demselben Subjekte beigelegt werden.

K. Aber Sie werden doch zugestehen müssen, daß ein Körper zwei entgegengesetzte und gleiche Stöße erhalten kann, wodurch er in Ruhe bleiben muß. Hier haben Sie also zwei Prädikate eben desselben Subjekts, die ihre Folgen einander wechselseitig aufheben!

Ph. Wodurch aber werden diese Stöße als einander entgegengesetzt erkannt? Nicht anders, als entweder durch ihre Folgen (die entgegengesetzten Bewegungen, die sie in dem Körper hervorbringen würden, wenn nicht beide zugleich auf dasselbe gewirkt hätten), oder durch ihre entgegengesetzten Ursachen (die dem Stoße vorhergehenden entgegengesetzten Bewegungen). Nimmt man das erste an, so frage ich weiter: woran erkenne ich, daß die Folgen dieser Stöße einander entgegengesetzt sind, anders, als dadurch, daß sie einander in eben demselben Subjekte aufheben? Also durch Voraussetzung einer wechselseitigen Aufhebung der Folgen, wird zugleich die Erkennbarkeit der Beilegung der Gründe aufgehoben. Wird aber das zweite angenommen, so frage ich wiederum: woran erkenne ich, daß die den Stößen vorhergegangenen Bewegungen einander entgegengesetzt sind, anders, als dadurch, daß sie eben demselben Objekte nicht

beigelegt werden können? Sie müssen also entweder die Vorstellung einer Realentgegensetzung, als etwas, was bloß in einer Anschauung erkennbar ist, ganz unerklärt lassen; oder Sie müssen eingestehen, daß hier keine andere Erklärung als die meinige Statt finden kann.

K. Wie wollen Sie nun die Einhelligkeit und Entgegensetzung erklären und eintheilen, so daß darunter alle Arten begriffen sein sollten?

Ph. Ich theile die Einhelligkeit und Entgegensetzung in 1) logische, 2) mathematische, 3) transscendentale, und 4) empirische Einhelligkeit und Entgegensetzung. Die logischen betreffen die Begriffe. A. und A. sind einhellig. A. und non A. sind entgegengesetzt. Die mathematischen betreffen die Konstruktion bestimmter Begriffe. Gleichseitiges Dreieck und schiefwinklichtes Dreieck sind einhellig. Gleichseitiges Dreieck und rechtwinklichtes Dreieck sind entgegengesetzt. Die transscendentalen betreffen die Bedingung von der Möglichkeit einer Konstruktion überhaupt. Dreieck und rechter Winkel sind einhellig. Dreieck und Schwere sind entgegengesetzt. Diese alle sind apodiktisch a priori. Die empirische Einhelligkeit, z. B. Körper und Bewegung, Widerstreit, Bewegung nach Morgen und nach Abend (wenn darunter die entgegengesetzten Gründe verstanden werden), die aber bloß in der Anschauung erkennbar ist. Die logischen sind formell; die übrigen aber sind real. Die logische Entgegensetzung bestimmt ein nihil negativum. Die mathematische ein nihil privativum, in Ansehung des Objekts selbst. Die empirische bestimmt ein nihil privativum in Ansehung der Folgen. Die transscendentale aber ein unendliches, welches eben

eben darum nicht konstruirbar ist. Dreieck und Schwere stehen in einem unendlichen Verhältnisse zu einander, und darum können sie nicht zur Bestimmung eines Objekts (ein schweres Dreieck) in einer Einheit des Bewußtseins gedacht werden.

K. Diese Eintheilung scheint mir nicht nur gegründet, sondern auch von großer Wichtigkeit zu sein.

Ph. Besonders ist die transscendentale Einhelligkeit und Entgegensetzung neu, und, wie ich bei einer andern Gelegenheit zeigen werde, das Fundamentum alles realen Denkens.

K. Wir gehen nun zu der Lehre von den Urtheilen über. Die Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen unter einander, welche zur Deutlichkeit einer Erkenntniß erfordert wird, heißt ein Urtheil.

Ph. Dieses ist mir nicht deutlich genug. Das Wort Urtheilen in der Deutschen Sprache scheint mir sehr bedeutend zu sein, und heißt so viel, als eine Erkenntniß dadurch erhalten, daß man sie in ihre uranfängliche Theile, woraus sie besteht, theilt. Die Theile einer Erkenntniß sind das in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindende Mannigfaltige, und die Verbindungsart. So bekommen wir z. B. eine Erkenntniß, d. h. einen Begriff von einem Dreiecke dadurch, daß wir (unter Voraussetzung, daß es ein in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindendes Mannigfaltiges ist) urtheilen: ein Raum kann in drei Linien eingeschlossen sein, oder ein Dreieck ist eine Figur, (wodurch wir wenigstens zu einem Theile der Erkenntniß des Dreiecks gelangen,) oder ein Dreieck hat drei Winkel (wodurch wir zu einer Eigenschaft des Dreiecks, die gleichfalls ein Theil von dessen Erkenntniß ist, gelangen). In allen diesen Fäl-

len denken wir uns das Dreieck als ein Objekt, in dessen Erkenntniß ein in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindendes Mannigfaltiges überhaupt anzutreffen ist, welches Mannigfaltige (ganz oder zum Theil) und die Verbindungsart wir durch dieses Urtheil bestimmen.

K. Die Urtheile können, ihrer Quantität nach, in einzelne, partikuläre und allgemeine Urtheile eingetheilt werden.

Ph. Diese Eintheilung kann nicht die ursprünglichen, sondern die (durch Schlüsse aus andern) abgeleiteten Urtheile betreffen. Die ursprünglichen Urtheile abstrahiren von aller Quantität. Mensch ist Thier, ist ein ursprüngliches Urtheil, wodurch bestimmt wird, daß der Begriff Thier in dem Begriffe Mensch enthalten ist. Sage ich hingegen: alle Menschen sind Thiere, so ist dieses ein auf folgende Art abgeleitetes Urtheil: Mensch ist Thier.

Alle Menschen (sie mögen von einander verschieden sein auf welche Art es will) sind Menschen;

Also sind alle Menschen Thiere.

K. Die Logiker fügen den bejahenden und verneinenden, noch die unendlichen oder limitirenden Urtheile bei, worin die Kopula bejahend, das Prädikat aber verneinend ist. Sie gehören ihrer Form nach zu den bejahenden, haben aber die Folgen der verneinenden Urtheile.

Ph. Ein unendliches Urtheil, dessen Form, A. ist — nicht B., ist, kann nicht die Bedeutung haben: A. gehört unter die Klasse der Dinge, deren Begriff B. widerspricht, oder deren Konstruktion die Konstruktion von B. aufhebt; dieses würde in der That ein verneinendes Urtheil sein; wenn ich sage: ein Geist ist — nicht sterblich, so heißt das so viel, als: dem Begriffe vom Geiste widerspricht der Begriff der Sterblichkeit; Geist kann also nicht zu der Klasse von Dingen gehören, denen das Prädikat Sterblichkeit zukommt. Soll also dieses Urtheil von einem verneinenden Urtheile unterschieden sein, so kann es keine andere Bedeutung haben, als: A. gehört zu der Klasse von Dingen, denen so wenig das Prädikat B. als sein Gegentheil zukommen kann, weil keines von beiden mit A. im Verhältnisse des Prädikats zum Subjekte steht. Z. B. die Tugend ist — nicht viereckig, d. h. so wenig die viereckige Figur als ihr Gegentheil, ist ein mögliches Prädikat der Tugend.

K. Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunktiv.

Ph. Die hypothetischen Urtheile haben gar keine Realität. Sie setzen das Gesetz der Kausalität (von dem ihre Form abstrahirt ist) voraus, dessen objektive Realität in Zweifel gezogen werden kann. Wo aber dieses Gesetz nicht vorausgesetzt wird, ist die Form der hypothetischen Urtheile eine leere Form, ohne alle Realität. Man kann einen jeden Satz, der hypothetisch ausgedrückt wird, der Wahrheit unbeschadet, kategorisch ausdrücken. Ich finde nirgends anders die Form der hypothetischen Urtheile, außer bei den (ganz oder zum Theil) identischen Sätzen: wenn x ist a, so ist es, a oder nicht non a, oder in der Schlußform, wenn A. ist B., und E. ist A., so ist E. B., welche alle analytische Sätze sind.

K. Wenn man beweisen will, daß die Form des hypothetischen Urtheils von der des kategorischen nicht verschieden sei, so — —

Ph. Wer wollte denn dieses beweisen? Die Form des hypothetischen Urtheils an sich ist allerdings von der

Form des kategorischen verschieden. Ich behaupte nur, daß der Gebrauch von jener von dem Gebrauche von dieser nicht verschieden sei, oder daß jene keinen von dieser verschiedenen Gebrauch habe, oder, welches eben dasselbe ist, daß jene gar keinen Gebrauch habe. Sie hat also selbst als Form an sich keine objektive Realität, weil die objektive Realität einer Form nur durch ihren wirklichen Gebrauch dargethan werden kann.

K. Der Modalität nach, sind die Urtheile entweder apodiktische, oder assertorische, oder problematische Urtheile.

Ph. Assertorische Urtheile können nur in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung Statt finden. Wer also Erfahrung im strengen Sinne als nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen, bezweifelt, wird auch die objektive Realität der assertorischen Urtheile mit Recht bezweifeln. Aber, Freund! wir halten uns zu lange bei dieser unfruchtbaren Materie auf. Lassen Sie uns nun aus der Kritik der bloß formalen, zur Kritik der realen Erkenntniß übergehen!

Zweites Gespräch.

Kriton.

Alle unsere Erkenntniß fängt mit der Erfahrung an, indem immer zuerst Gegenstände unsere Sinne in Bewegung setzen, und theils selbst Vorstellungen bewirken, theils auch die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens zur Bearbeitung des rohen sinnlichen Stoffs veranlassen. Aber deswegen entspringt nicht alle Erkenntniß aus Erfahrung, denn selbst unsere Erfahrungserkenntniß kann zusammen gesetzt sein aus dem, was wir durch äußere Eindrücke empfangen, und was unser Erkenntnißvermögen aus sich selbst hervorbringt.

Philalethes. Sie scheinen gleich Anfangs einen Salto mortale (ein Kunststück, das man auf die Letzt zu versparen pflegt) zu machen!

K. Wie so?

Ph. Sie lassen das Wort Erfahrung unerklärt. Nun aber kann nach mir Erfahrung viererlei Bedeutungen haben. 1) Einzelne Wahrnehmung, 2) Wiederholung eben derselben Wahrnehmung, 3) die aus dieser Wiederholung entspringende subjektive Nothwendigkeit in Beziehung auf diese Wahrnehmung; und endlich 4) die objektive Nothwendigkeit dieser Wahrnehmung. Sie springen gleich von Erfahrung in der ersten Bedeutung über zu Erfahrung in der vierten Bedeutung. Alle Erkenntniß fängt mit Erfahrung in der ersten Bedeu-

tung an; dieß ist ein Faktum. Wir können auch problematisch die Möglichkeit der Erfahrung in der vierten Bedeutung annehmen; nur müssen wir nicht vergessen, daß es noch Zwischenstufen gebe, woraus vielleicht in der Folge manches für oder wider die objektive Realität dieser Möglichkeit sich sagen lassen wird.

K. Erkenntniß, die aus Erfahrung entspringt, heißt a posteriori; die aber aus dem Erkenntnißvermögen selbst, vor aller Erfahrung entspringt, heißt (absolut) a priori.

Ph. Hier überhüpfen Sie wiederum diejenige Erkenntniß, die zwar nicht absolut a priori vor aller Erfahrung, aber dennoch vor dieser oder jener besondern Erfahrung (einzelnen Wahrnehmung) ist, z. B. daß Feuer (überhaupt) brennt, Wasser den Durst löscht, u. dgl. deren Untersuchung ein Licht über die Entstehungsart der absoluten Erkenntniß a priori verbreiten könnte.

K. Die Kriterien der reinen Erkenntniß a priori sind absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche Erfahrung niemals verschaffen kann.

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so wollen Sie damit so viel sagen: Um uns des Faktums zu versichern, daß wir Erfahrung, in der vierten Bedeutung dieses Wortes, haben (worauf hier alles ankommt), müssen wir sie durch gewisse Merkmahle erkennen, und von Erfahrung in den andern Bedeutungen unterscheiden können. Die Kriterien nun, woran wir sie erkennen, sind absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Erfahrung in den andern Bedeutungen nicht verschaffen kann.

K. Richtig!

Ph. Aber diese sind keine Kriterien, woran wir Erfahrung in der strengen vierten Bedeutung, als Objekt erkennen, sondern bloße Merkmahle, woran wir ihren Begriff erkennen, und von andern unterscheiden können. Denn da die nicht absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit Erfahrung in der andern Bedeutung verknüpft ist, einer Versteigerung fähig ist, so können sie zu einem solchen Grade steigen, daß ihre Folgen (in Bestimmung des Erkenntnißvermögens) mit den Folgen der absoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit einerlei, und also auch ihre Gründe mit einander verwechselt werden können, so daß wir ein quid pro quo (subjektive zur objektiven Nothwendigkeit, und komparative zur absoluten Allgemeinheit) machen; und so lange dieser Zweifel nicht gehoben wird, können wir dieses Faktum bloß problematisch annehmen.

K. Für jetzt kann ich damit zufrieden sein.

Ph. Ich befürchte, daß Sie in der Folge mehr als einmal Gelegenheit haben werden, dieses Geständniß zu bereuen. Aber fahren Sie fort!

K. Daß es nun dergleichen nothwendige und im strengen Sinne allgemeine Urtheile a priori in der menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinsehen.

Ph. Aber davon ist auch hier die Rede nicht. Die Rede ist bloß von der absolut nothwendigen und allgemeinen Erfahrungserkenntniß. Die Mathematik aber ist eine reine Erkenntniß a priori.

K. Will man ein solches Beispiel aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen. Ja, in dem letztern enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung, und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Nothwendigkeit) ableiten wollte.

Ph. Auf den gemeinsten Verstandesgebrauch kann man nicht mit Sicherheit bauen. Dieser unterscheidet sich von dem wissenschaftlichen Verstandesgebrauche vorzüglich darin, daß, anstatt daß dieser den Grund und die Entstehungsart einer jeden gegebenen Erkenntniß aufsucht; jener sich bloß mit dieser Erkenntniß an sich, und ihrer Anwendung im gemeinen Leben begnügt; der gemeine Menschenverstand kann sich also hierin täuschen, und im Besitze einer Erkenntniß zu sein glauben, die keinen objektiven Grund hat. Sie führen den Satz, daß alle Veränderungen eine Ursache haben müssen, als Beispiel an, und sagen, daß der Begriff von Ursache, da er Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit enthält, gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that u. s. w. Aber, Freund! Sie thun hierin dem ehrlichen Hume sehr Unrecht. Dieser leitet nicht den Begriff von Ursache, von Ideenassociation und Gewohnheit ab, sondern bloß seinen vermeinten Gebrauch. Er bezweifelt also bloß seine objektive Realität, indem er zeigt, daß der gemeine Menschenverstand durch die Verwechselung des bloß subjektiven und komparativ allgemeinen mit dem objektiven und absolut allgemeinen zu dem Glauben an den Gebrauch dieses Begriffs hätte gelangen können.

K. Aber auch ohne dergleichen Beispiele zu bedürfen, könnte man die Unentbehrlichkeit reiner Grundsätze a priori, zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori darthun. Denn wo wollte Erfahrung selbst ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären?

Ph. Hierauf würde Hume erwiedern, daß in der That Erfahrung keine absolute Gewißheit habe, sondern bloß eine Näherung zur Gewißheit, die einen subjektiven Grund hat, dessen Folgen aber mit den Folgen einer absoluten Gewißheit verwechselt werden können. Was ich in Ansehung der Urtheile a priori bemerkt habe, gilt auch von den Begriffen a priori, in Rücksicht auf ihren vermeinten Erfahrungsgebrauch.

K. Aber, was noch mehr als dieses alles ist, wir sind sogar im Besitze reiner Erkenntniß a priori, der so wenig Anschauungen a priori (wie der Mathematik) als empirische Anschauungen (wie der Naturwissenschaft) zum Grunde liegen, und die nicht bloß in Auflösung und Entwikkelung unsrer Begriffe, sondern in Erweiterung unserer Erkenntniß von Gegenständen außer dem Gebiete der Erfahrung besteht. Die Metaphysik hat zur Endabsicht, unsere Erkenntniß von Gott, Seele und Freiheit des Willens, die uns von der Vernunft aufgegeben wird, zu erweitern, und als Erkenntniß realer Gegenstände a priori zu bestimmen.

Es bedarf also einer eigenen Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntniß a priori bestimmt.

Ph. Es freuet mich, daß Sie diese Untersuchung rege gemacht haben. Ich werde Ihnen hierin mit Vergnügen Schritt für Schritt folgen.

K. Es gibt analytische und synthetische Urtheile. Jene sind solche, worin das Prädikat im Begriffe des Subjekts, diese sind solche, worin das Prädikat zwar nicht im Begriffe des Subjekts enthalten, aber dennoch als im Objekte mit demselben verknüpft, erkannt wird. Analytische Urtheile sind möglich, nach dem Satze des Widerspruchs. Die Frage ist aber: wie sind synthetische Urtheile möglich?

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so fragen Sie bloß nach dem Prinzip oder ersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile, deren Möglichkeit durch ihren wirklichen Gebrauch in Wissenschaften gegeben, aber so lange ein solches Prinzip nicht ausfündig gemacht worden, unbegreiflich ist.

K. Richtig!

Ph. Da diese Untersuchung, wie voraus zu sehen ist, eine genaue Auflösung des Erkenntnißvermögens, seinen verschiedenen Wirkungsarten nach, und eine genaue Bestimmung dieser Wirkungsarten, und ihres Verhältnisses zu einander erfordert, so wäre es billig, ehe wir weiter gehen, dieses Geschäft vorzunehmen.

K. Nicht mehr als billig!

Ph. Und wollen wir nachher synthetisch zu Werke gehen, so müssen wir mit dem Einfachsten und Allgemeinsten darin den Anfang machen.

K. Allerdings!

Ph. Was ist nun das Einfachste und Allgemeinste unter allen Wirkungsarten des Erkenntnißvermögens?

K. Ich denke, das Einfachste und Allgemeinste unter den Wirkungsarten des Erkenntnißvermögens ist, wie man es auch bisher dafür gehalten hat, Vorstellen, und ihr Gegenstand, Vorstellung.

Ph. Ich will Sie nicht unterbrechen, fahren Sie fort!

K. Diejenige Wirkungsart, wodurch man eine Erkenntniß unmittelbar auf ein Objekt bezieht, ist Anschauung (dieses Objekts). Diese findet aber nur Statt, so fern uns das Objekt gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß es das Gemüth auf gewisse Weise afficirt. Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Objekten afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Objekte gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen. Durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.

Ph. Es ist wahr, daß man bisher Vorstellung für das Erste und Allgemeinste unter den Operationen des Erkenntnißvermögens gehalten hat. Dieses aber läßt sich bloß daraus erklären, daß man die Vorstellung nicht als eine bestimmte Modifikation des Erkenntnißvermögens, auf andere, sondern auf etwas, als außer dem Erkenntnißvermögen gedachtes (Ding an sich), bezogen hat. Da aber dieses ganz unbestimmte Etwas ein bloßer Begriff ist, der eben darum als Objekt nicht bestimmt werden kann, so wird daraus folgen, daß diejenige Vorstellung, die wir Anschauung nennen, sich unmittelbar auf

diesen Begriff bezieht; gerade das Gegentheil von dem, was Sie behaupten, daß sich nämlich die Anschauung unmittelbar, und der Begriff vermittelst der Anschauung auf ein Objekt bezieht. Sie sollten also diese Klippe, woran die dogmatische Philosophie gescheitert ist, vermeiden, und das Wort Vorstellung in dem ihm zukommenden engern Sinne, als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich nicht auf etwas außer demselben, sondern auf andere Modifikationen desselben, als ein Theil auf das Ganze, bezieht, nehmen. Ich kenne kein anderes Wort, das so viel Mißverständniß und Verwirrung in der Philosophie hervorgebracht hat, als das Wort Vorstellung. Es verlohnt daher die Mühe, daß ich mich hierbei etwas länger aufhalte. Vorstellung ist, dem gemeinen Sprachgebrauche nach, ein Merkmahl oder mehrere Merkmahle eines Objekts, d. h. von etwas im Bewußtsein, welches noch außerdem mehrere Merkmahle hat, so daß jene mit diesen zusammen, dieses Etwas als ein durch dieselbe erkennbares und von andern verschiedenes Objekt bestimmen, und die gegebenen Merkmahle sich auf alle zusammen genommen, als ein Theil auf das Ganze, beziehen. So ist ein Gemählde eine Vorstellung des gemahlten Gegenstandes; weil jene die sichtbaren Merkmahle von diesem enthält, die mit noch andern Merkmahlen zusammen genommen, denselben als ein durch dieselbe erkennbares und von andern unterschiedenes Objekt bestimmen, so daß die im Gemählde enthaltenen Merkmahle, als ein Theil der gesammten Merkmahle des Gemahlten, sich auf denselben beziehen. Alle wesentlichen Bestimmungen, Eigenschaften und (zugleich möglichen) zufälligen Modifikationen zusammen genommen

aber sind nicht Vorstellungen eines Objekts, sondern durch einige derselben vorzustellende Objekte selbst, welches dadurch bestimmt wird. Vorstellung setzt also die Anschauung und das Denken eines Objekts (Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewußtseins) voraus, ohne welche sie gar nicht Statt finden kann. Vorstellung ist also nicht das erste, sondern gerade das letzte unter den Operationen des Erkenntnißvermögens.

K. Da aber in der Philosophie nicht eben von einer wirklichen, sondern von einer möglichen Vorstellung die Rede ist, so kann mit Recht eine jede Modifikation des Bewußtseins Vorstellung genannt werden, in so fern sie mit andern zusammen genommen ein Objekt bestimmen, und also dasselbe vorstellen kann.

Ph. Mit eben dem Rechte als ein Klex ein Gemählde genannt werden kann, weil es doch immer einen Gegenstand geben kann, dessen sichtbares Merkmahl derselbe ist.

K. Aber Sie werden doch als ein Faktum des Bewußtseins zugeben, daß die Vorstellung, sollte sie auch alle Merkmahle enthalten, die ein Objekt bestimmen, im Bewußtsein sowohl vom Vorstellungsvermögen, als vom Subjekte, wie auch vom vorgestellten Gegenstande, als vom Objekte unterschieden, und auf beide bezogen wird!

Ph. Allerdings. Aber alsdann ist das Subjekt kein reales, sondern ein logisches Subjekt, so wie das Objekt kein reales, sondern ein logisches Objekt überhaupt. Vorstellung und Darstellung werden ihre Funktionen mit einander vertauschen. Der Begriff eines logischen Objekts überhaupt, der also eine allgemeine Vorstellung ist (der alle bestimmbare Objekte vorstellt), und also durch die in der Vorstellung ent-

haltenen bestimmbaren Merkmahle, als ein bestimmbares Objekt dargestellt werden soll, wird gerade umgekehrt als die Darstellung dieser Vorstellung gedacht, dem Sprachgebrauche zuwider!

K. Aber wie kommt es doch, daß fast alle Philosophen Vorstellen als die allgemeinste Funktion des Erkenntnißvermögens betrachtet haben?

Ph. Dieses beruht auf dem in der ursprünglichen Einrichtung unsers höhern Erkenntnißvermögens gegründeten Bestreben zur Allgemeinmachung unserer Erkenntniß; welches aber, wenn der wahre Zweck dieser Allgemeinmachung nicht eingesehen, und nicht behutsam genug damit zu Werke gegangen wird, zuletzt auf Ungereimtheiten führt, woraus man sich schwerlich herauswickeln kann. Ich unterscheide ein logisches Objekt von einem Objekte der Logik; dieses ist allgemeiner als jenes. Das Objekt der Logik ist das, was ein Gegenstand des logischen Denkens ist, es mag durch dieses logische Denken als etwas, oder als nichts bestimmt werden, das Denken selbst ist im letzten, so wie im ersten Falle, immer etwas. Das logische Objekt hingegen ist bloß das, was durchs logische Denken als etwas bestimmt wird. Die Merkmahle A. und non A. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, sind Objekt der Logik, d. h. ein Etwas, das die Logik, nach dem Satze des Widerspruchs, als unmöglich bestimmt: da hingegen A. und B. (alles was nicht non A. ist) in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, ein logisches Objekt ist. Jenes ist bloß das negative von diesem; und doch setzt dieses jenes voraus, denn ich muß doch einen Begriff haben von etwas, das sich selbst widerspricht, ehe

ich seine Verneinung (was sich selbst nicht widerspricht) denken kann. Der Unterschied besteht bloß darin, daß im Objekte der Logik nur eines der in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen an sich bestimmt, das andere aber nicht an sich, sondern durch jenes und die Form der Verneinung bestimmt, gedacht wird. Im logischen Objekte hingegen werden beide Glieder als an sich bestimmt, gedacht, und doch kann das andere Glied nur durch eine Verneinung der Verneinung des ersten logisch wirklich bestimmt werden. A. und non A. in eine Einheit des Bewußtseins gedacht, ist ein positives Denken, wodurch ein negatives; A. und nicht non A. aber ein negatives Denken, wodurch ein positives (logisches) Objekt bestimmt wird. Ein reales Objekt des Denkens hingegen ist ein solches, worin ein jedes der zur Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins gegebenen Glieder des Mannigfaltigen nicht erst durch das andere und irgend eine logische Form, sondern an sich bestimmt ist. Z. B. ein rechtwinklichtes Dreieck, worin das Rechtwinklichtsein nicht etwa als Verneinung vom Dreiecke, sondern durch eigene Merkmahle bestimmt ist. Im logischen Denken bestimmen sich einander Prädikat und Kopula (wenn das Subjekt gegeben ist) wechselseitig. Es sei A. als Subjekt gegeben, so muß, wenn das Prädikat non A. angenommen wird, die Kopula sein: ist nicht; wird hingegen das Prädikat B., d. h. nicht non A. angenommen, so muß die Kopula ist sein, und so auch umgekehrt; wird die Kopula ist nicht angenommen, so muß das Prädikat non A. sein, wird sie aber ist angenommen, so ist das Prädikat nicht non A. Im realen Denken hingegen wird so wenig die Kopula durch das Prädikat, als dieses durch jene be-

stimmt. Dieses Denken ist also, so lange seine objektive Realität nicht anderwärts bewiesen wird, bloß problematisch. Diese objektive Realität aber kann, wie ich schon gezeigt habe, nur nach dem von mir aufgestellten Grundsatze der Bestimmbarkeit dargethan werden. Nun ist es offenbar, daß das Objekt der Logik, welches nur in so fern Objekt ist, in wie fern die Logik von ihm prädicirt, daß es kein logisches Objekt sein kann, nicht kann vorgestellt werden. Wenn A. als Subjekt gegeben ist, so ist zwar dadurch das Prädikat non A. und die Kopula nicht, dadurch allein bestimmt; aber dieses Urtheil bestimmt nicht A. non A. als Objekt, sondern gerade umgekehrt, als nicht Objekt. A. ist also keine Vorstellung von A. non A., weil dieses kein vorzustellendes Objekt ist. Das logische Objekt A. B. ist bloß ein gedachtes, aber kein erkennbares Objekt; folglich ist auch A. in Beziehung auf dasselbe, eine gedachte aber nicht erkennbare Vorstellung, weil B. unbestimmt ist, und alles bedeuten kann, was nicht non A. ist. Das unbestimmte reale Objekt, welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es (dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemäß) als ein reales Objekt überhaupt gedacht wird, ist gleichfalls ein bloß gedachtes aber nicht erkennbares Objekt, und kann ebenfalls nicht vorgestellt werden. Also bloß ein bestimmtes reales Objekt kann vorgestellt werden. Da aber das Abstraktions- und Allgemeinmachungsvermögen an sich keine Grenzen hat, so wurde der Begriff von Vorstellung, auf sich selbst widersprechende oder ganz unbestimmte Objekte (wovon jene gar nicht, diese aber wenigstens nicht auf eine erkennbare Art als vorstellbar gedacht werden) ausgedehnt, und also Vorstellung, da sie in diesen Fällen den vorzustellenden Objekten vorhergehen muß, als

als das erste und allgemeinste unter den Funktionen des Erkenntnißvermögens betrachtet werden. Der Satz also: eine jede Modifikation des Bewußtseins ist Vorstellung, ist in seiner Allgemeinheit falsch, weil nicht eine jede, sondern diejenige, die mit andern in einer objektiven Synthesis gedacht wird, Vorstellung dieser Synthesis ist; und sollte auch dieses i st Möglichkeit bedeuten, und so viel heißen, als, eine jede Modifikation des Bewußtseins kann Vorstellung sein, so würde dieser Satz dennoch unerwiesen sein, weil die Möglichkeit einer Synthesis bloß durch ihre Wirklichkeit dargethan werden kann. Dieser Satz müßte also abgeändert werden: was im Bewußtsein einer möglichen oder wirklichen Synthesis gedacht werden kann, oder gedacht wird, ist eine mögliche oder wirkliche Vorstellung dieser Synthesis. Aber dieses ist kein Satz, sondern eine bloße Erklärung des Wortes Vorstellung. Auch sollten Sie Anschauung nicht als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht, erklären, weil dieses den vorigen Wahn bestätiget, sondern als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich auf nichts außer derselben (so wenig auf etwas außer dem Erkenntnißvermögen, als auf eine andere Modifikation desselben) als Vorstellung auf ein Objekt bezieht, sondern selbst Objekt ist. Auch sollten Sie das Wort afficiren, welches ein Leiden durch die Wirkung einer äußern Ursache bedeutet, und abermal jenen Wahn bestätiget, vermeiden, weil hier gar die Rede nicht sein kann von dem, wodurch eine Erkenntniß bewirkt wird, sondern bloß von dem, was darin enthalten ist. Sie sollten also Sinnlichkeit als die Fähigkeit erklären, Modifikationen des Erkenntnißvermögens

zu erhalten, die nicht wie die Anschauungen, als Objekte an sich, sondern bloß als Zustände des Subjekts betrachtet werden, deren jedesmalige Wirkung Empfindung ist. Es kann also Anschauungen geben, die nicht sinnlich, d. h. mit Empfindung verknüpft sind. In Untersuchungen dieser Art kann freilich nicht gefordert werden, daß Alles gleich Anfangs genau definirt werden soll. Doch muß dieses so viel als möglich geschehen, besonders wenn ein Mißverstand in Ansehung der Endabsicht dieser Untersuchungen zu befürchten ist. Aber fahren Sie fort.

K. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. Das, was darin der Empfindung korrespondirt, nenne ich die Materie; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt, im Gemüthe, a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können.

Ph. Dieses ist ein verkehrter, dem in der Schule üblichen entgegen gesetzter Gebrauch der Worte Materie und Form. Jenem zu Folge ist Materie das Allgemeine (allen Objekten Gemeinschaftliche), und Form das Besondere (einer jeden Art Eigenthümliche). Nach diesem aber soll es umgekehrt sein, Form soll das Allgemeine, und Materie das Besondere in den Objekten sein. Der gemeine Sprachgebrauch scheint jenem angemessener zu sein als diesem. In einem silbernen Becher zum Beispiel, heißt das Silber an sich die Materie, und die cylindrische Figur, die Form des Bechers. Jenes ist auch ohne diese zufällige Figur darstellbar. Diese ist aber nur durch jenes darstellbar. Die cylindrische Figur existirt nirgends ohne einen Körper, der diese Figur hat. Der Körper hingegen kann auch ohne diese Figur existiren, und, unserer Erfahrung nach, existirt er wirklich ohne dieselbe. Wird nun auf die zufällige Wirklichkeit eines Objekts Rücksicht genommen, so ist allerdings Materie das Allgemeine (welches auf mehr als einerlei Art existirt), und Form das Besondere (wodurch dieses Allgemeine auf eine besondere Art als Objekt bestimmt wird).

K. Ich finde hier gar keinen Unterschied! Die cylindrische Figur existirt nicht ohne Körper überhaupt, wohl aber ohne diese besondere Materie (das Silber), eben so wie Silber nicht ohne Figur überhaupt, wohl aber ohne diese besondere Figur existirt. Was ist nun das Allgemeine, und was das Besondere in dem silbernen Becher?

Ph. Der gemeine Sprachgebrauch, der vorzüglich das zum Gebrauche im gemeinen Leben erforderliche Verhältniß der Objekte, ihrer Existenz nach, zum Gegenstande hat, ist hierin dem philosophischen Sprachgebrauche, der das Verhältniß derselben, ihrer Möglichkeit nach, zum Gegenstande hat, gerade entgegen gesetzt. Wir legen allen denjenigen Existenz außer uns bei, deren Vorstellungen mit Empfindung verknüpft sind. Daraus läßt sich

begreiflich machen, warum man, nach dem gemeinen Sprachgebrauche, sagen kann: eine goldene Kugel, aber nicht ein kuglichtes Gold. Der Grund davon ist dieser: in dem gemeinen Sprachgebrauche werden einem Subjekte solche Prädikate beigelegt, wodurch es in seiner Existenz bestimmt wird. Nun aber ist nicht die kuglichte Figur, sondern das Gold mit Empfindung, als dem Kriterium der Existenz, verknüpft; wir sagen daher, eine goldene Kugel, d. h. eine Kugel, die dadurch, daß sie golden ist, in ihrer Existenz bestimmt wird, aber nicht ein kuglichtes Gold; dieses würde zur Absicht haben, die goldene Kugel nicht ihrer Existenz, sondern ihrem Begriffe nach zu bestimmen. Worauf der philosophische Sprachgebrauch Rücksicht nehmen muß, wenn nicht der schon eingeführte gemeine Sprachgebrauch demselben entgegen ist. Die philosophische Erkenntniß erfordert nicht nur die Bestimmung, das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einander als Subjekt und Prädikat überhaupt, sondern auch die Bestimmung, welche von den gegebenen Vorstellungen Subjekt und welche Prädikat ist. Dieses geschieht nach dem von mir festgesetzten Grundsatze der Bestimmbarkeit. Subjekt ist dasjenige Glied in einem objekt bestimmenden Urtheile, das auch an sich, Prädikat aber dasjenige, das nicht an sich, sondern durch seine Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Wird nun der Sprachgebrauch diesem gemäß eingerichtet, so muß das Subjekt (in dem durch ein Urtheil bestimmten Objekte) substantive, und das Prädikat adjektive ausgedrückt werden. Z. B. eine viereckige Figur (welche durch das Urtheil: diese Figur ist viereckig, als Objekt bestimmt wird),

weil Figur (beschränkter Raum) auch ohne viereckig sein, dieses aber nicht ohne Figur ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Der gemeine Sprachgebrauch hingegen nimmt nicht auf das Verhältniß der Vorstellungen zum Bewußtsein Rücksicht. Diesem zu Folge wird das, was an sich existirt, substantive, was aber nicht an sich, sondern durch jenes existirt, adjektive ausgedrückt, wie in dem vorigen Beispiele von der goldenen Kugel. Außer in solchen Fällen, wo der philosophische Sprachgebrauch in den gemeinen schon übergegangen ist. — In dem vorigen Beispiele also von dem silbernen Becher, wird das Silber als das Allgemeine zur Existenz überhaupt Erforderliche, die cylindrische Figur aber als eine besondere Art zu existiren, betrachtet.

K. Aber das Silber kann doch nicht zur Existenz überhaupt erforderlich sein, weil auch andere Körper, die die cylindrische Figur haben, existiren?

Ph. Das Silber wird bloß auf das ihm beigelegte Prädikat: cylindrische Figur, als Subjekt gedacht, ist aber nicht ein absolutes Subjekt. Es wird selbst als wiederum durch andere Prädikate bestimmt (durch Farbe, Härte, Schwere u. dgl.) gedacht, die sich zu demselben gleichfalls als Arten des Daseins zum Dasein überhaupt verhalten. Man mag also mit diesen Prädikaten vor- oder rückwärts gehen, wie weit man will, so kommt man immer auf etwas, was als zur Existenz überhaupt erforderlich, gedacht werden muß, dessen Arten zu existiren diese Prädikate sind.

K. Soll nun der philosophische dem gemeinen Sprachgebrauche so sehr entgegen sein?

Ph. So sehr jener in der Art, die Gegenstände zu betrachten, von diesem verschieden ist, so stimmt er doch genau betrachtet mit demselben hierin überein. Er nimmt zwar nicht auf Existenz, sondern bloß auf die Art der Möglichkeit einer Existenz Rücksicht. Sollen nun verschiedene Merkmahle als in einem darstellbaren Objekte verbunden gedacht werden, so muß ein Grund dazu da sein. Dieser Grund ist aber (wie ich schon gezeigt habe, und noch in der Zukunft zeigen werde) nichts andres, als die einseitige Abhängigkeit dieser Merkmahle von einander, in Beziehung auf eine mögliche Darstellung überhaupt. Hier ist dasjenige darin, was auch an sich, ohne Verbindung mit dem andern, darstellbar ist, das, welchem eine intellektuelle Existenz (Realität) unmittelbar; dasjenige aber, was bloß in der Verbindung mit jenem darstellbar ist, das, dem vermittelst jenes diese intellektuelle Existenz beigelegt werden kann. Daraus läßt sich gleichfalls erklären, warum man einen dreieckigen Raum, aber nicht ein raumiges Dreieck sagen kann. Weil Raum (da er auch ohne Bestimmung durch Linien an sich eine reale Anschauung ist) hier dasjenige ist, dem unmittelbar intellektuelle Existenz zukommt; den drei Linien aber kann diese nur in Verbindung mit Raum (Bestimmung des Raumes durch dieselbe) zukommen. Hier ist gleichfalls Raum, Materie oder das Allgemeine, und drei Linien die besondere Form im Dreiecke. Sie haben also kein Recht, diesen Worten eine entgegen gesetzte Bedeutung zu geben.

K. Ich mache ebenfalls die Analogie mit einem Kunstwerke. In einem Kunstwerke ist das, was einem Künstler

gegeben ist, Materie; dasjenige aber, was er selbst darin bestimmt, Form. Eben so ist in einem jeden Produkte des Erkenntnißvermögens das, was dem Erkenntnißvermögen gegeben ist, Materie; was es aber selbst darin bestimmt, Form, nur mit diesem Unterschiede, daß die Form eines Kunstwerks willkührlich und zufällig, die Form des Erkenntnißvermögens aber nothwendig ist.

Ph. Aber die Frage ist: wodurch können wir das, was das Erkenntnißvermögen selbst a priori bestimmt, erkennen, und von dem, was ihm anderwärts gegeben ist, unterscheiden? Diese verschiedenen Beziehungen, bloß gedacht, können uns zu nichts helfen, so lange wir kein Mittel an der Hand haben, sie zu erkennen und von einander zu unterscheiden. Nach mir hingegen werden Materie und Form nicht bloß durch ihre verschiedene Beziehungen gedacht, sondern durch ihre innern Merkmahle erkannt. Materie in einem Objekte ist das, was darin auch an sich ein Gegenstand des Bewußtseins ist; Form aber das, was nicht an sich, sondern in Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

K. Wenn wir in einem Objekte der Sinnlichkeit, sowohl von dem was zur Empfindung, als von dem was zum Denken gehört, abstrahiren, so bleibt die reine Form der Anschauung a priori übrig. Die Untersuchungen über diese Form nennen wir die transscendentale Aesthetik (die Lehre der Sinnlichkeit, wie sie ihrer Form nach a priori bestimmt wird). Sie ist die Grundlage zu der ganzen Transscen-

dentalphilosophie. Wir wollen daher mit ihr den Anfang machen.

Ph. Ich bin damit zufrieden.

K. Vermittelst des äußern Sinnes (als Eigenschaft unsers Gemüths) stellen wir uns die Gegenstände als außer uns im Raume vor. Der innere Sinn (das Vermögen, uns selbst oder einen Zustand von uns anzuschauen) gibt zwar keine Anschauung des Objekts, aber doch eine bestimmte Form, als Bedingung, unter welcher Anschauung möglich ist. Diese ist die Zeit. Die erste Frage ist also: was sind Raum und Zeit? sind es wirkliche Wesen? sind es Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge, die ihnen an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden? oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften?

Ph. Dieses ist noch alles sehr unbestimmt. Ich kann daher für jetzt noch nichts darüber sagen, bis Sie diese Materie werden genauer erörtert haben.

K. Der Raum ist kein von äußern Erfahrungen abgezogener Begriff. Denn äußere Erfahrung setzt schon Raum voraus.

Ph. Freilich! Denn äußere Erfahrung ist nichts anders, als Erfahrung an den Objekten, die außer uns und außer einander im Raume sind. Raum kann also nicht von äußerer Erfahrung abstrahirt sein, es ist so viel, als wenn jemand sagen möchte: die rothe Farbe ist keine von den rothen Gegenständen abstrahirte Vorstellung, weil diese Gegenstände schon die Vorstellung der rothen Farbe voraussezzen. Aber wer wird sich so ausdrücken? Man wird sagen: die rothe Farbe ist eine von den sinnlichen Objekten abstra-

hirte Vorstellung. Wenn eine Vorstellung als Merkmahl in einem Objekte gedacht wird, braucht sie nicht erst davon abstrahirt zu werden. Ein Merkmahl muß demjenigen, wovon es Merkmahl ist, im Bewußtsein vorhergehen.

K. Sie belieben zu spaßen, oder, verzeihen Sie mir den harten Ausdruck, zu schikaniren. Wir haben nicht nur Erfahrung von rothen, sondern auch von Gegenständen, die nicht roth sind. Es ist daher allerdings wahr, daß die rothe Farbe von der Erfahrung der rothen Gegenstände abstrahirt ist; hingegen haben wir keine Erfahrung von Gegenständen, die nicht im Raume sind; der Raum ist also von der Erfahrung von Gegenständen abstrahirt, die auch, ohne im Raume zu sein, Gegenstände der Erfahrung überhaupt sind. Dieses, glaube ich, ist deutlich genug, um nicht mißverstanden zu werden.

Ph. Aber haben wir nicht auch innere Erfahrung von Gegenständen, die nicht im Raume sind? Die Vorstellung des Raumes gehört also eben so wenig als die der rothen Farbe, zur Erfahrung überhaupt. Aber fahren Sie fort!

K. Der Raum ist eine allen äußern Anschauungen zum Grunde liegende nothwendige Vorstellung. Man kann die Gegenstände im Raume, nicht aber den Raum selbst, in Gedanken aufheben. Er wird also als Bedingung, und nicht als erst durch die Gegenstände bedingt, vorgestellt.

Ph. Es kann aber doch sein, daß diese Nothwendigkeit dem Raume nicht in Beziehung auf gewisse Objekte (die wir äußere Gegenstände nennen) an sich, sondern in Beziehung auf ein Verhältniß darin, zukommt, und daß wir diesen Umstand weglassen, und daher den Raum für eine

nothwendige Vorstellung, in Beziehung auf diese Objekte überhaupt, halten.

K. Was Sie damit sagen wollen, begreife ich nicht. Sie werden sich hoffentlich deutlicher darüber erklären.

Ph. Dieses soll auch in der Folge geschehen.

K. Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen; und wenn auch von vielen Räumen die Rede ist, so versteht man darunter Theile, oder vielmehr Einschränkungen eben desselben Raumes. Es muß also allen Begriffen dieser mannigfaltigen Einschränkungen (allen Objekten der Mathematik), der Raum selbst als eine Anschauung a priori zum Grunde liegen. Ferner wird der Raum als eine unendliche Größe vorgestellt. Ein Begriff enthält zwar eine unendliche Menge möglicher Vorstellungen, worin er als Merkmahl gedacht wird, unter sich, er kann aber nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen, die als seine Merkmahle gedacht werden, in sich enthalten, wie es doch mit dem Raume der Fall ist, er kann also kein Begriff, sondern eine Anschauung a priori sein.

Ph. Sind Sie mit Ihrer Erörterung des Raumes zu Ende, so erlauben Sie mir, daß ich Ihnen die meinige vorlegen darf, und die Gründe, die mich bewogen haben, von der Ihrigen abzuweichen. Also:

1) Der Raum ist kein von den empirischen Gegenständen abgezogener Begriff. Denn der Raum (das Außereinandersein) findet nur in Beziehung auf mehrere Gegenstände Statt, und wenn auch eine Anschauung im Raume, in gewisser Rücksicht als ein einzelner Gegenstand betrachtet wird, so kann dieser doch bloß darum im Raume vorgestellt werden, weil seine verschiedenen Theile wiederum in anderer Rücksicht als verschiedene Gegenstände betrachtet werden. Eine Maschine z. B. wird in Ansehung der zweckmäßigen Verbindung ihrer Theile als ein einzelner Gegenstand betrachtet. Ihre verschiedenen Theile aber werden wiederum in anderer Rücksicht, als verschiedene Gegenstände betrachtet, und in so fern als außer einander im Raume vorgestellt. Der Raum kann also nicht von den einzelnen Gegenständen (in deren keinem an sich er anzutreffen ist) abstrahirt worden sein, indem er nicht als eine Qualität an, sondern als Verhältniß zwischen den Gegenständen betrachtet wird.

2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, nicht zwar als Bedingung der möglichen Anschauung der (in ihm vorgestellten) Gegenstände an sich, sondern als Bedingung von der möglichen Vorstellung einer Verschiedenheit überhaupt, in dieser Anschauung; und wird selbst durch diese Verschiedenheit, in wie fern sie gegeben wird, als Anschauung bestimmt. Die durch empirische Merkmahle erkennbar gegebene Verschiedenheit ist immer endlich (denn das Unendliche kann nicht gegeben werden), und folglich auch der dadurch bestimmte empirische Raum. Die aber a priori gedachte mögliche Verschiedenheit, und folglich auch der a priori vorgestellte Raum als ihre Bedingung ist unendlich, und kann als solcher nicht angeschauet werden.

3) Der Raum ist nicht Begriff eines Verhältnisses, welches erst durch die Vorstellung bestimmter Gegenstände bestimmt wird. Wäre er dieses, so müßte es so viele Räume

geben, als Verhältnisse zwischen Gegenständen Statt finden (so daß Raum überhaupt der Begriff von Verhältniß überhaupt, und die besondere Bestimmung eines jeden Raumes, der Begriff des besondern Verhältnisses sein wird), sondern er ist Bedingung der allgemeinen Vorstellung von einem möglichen Verhältnisse der Verschiedenheit der in ihm vorzustellenden Gegenstände überhaupt. Da eine Verschiedenheit (als ein bloßer Reflexionsbegriff) in Ansehung der Objekte nichts bestimmt, A. ist von B., so wie C. von D. verschieden, so daß durch den bloßen Begriff von Verschiedenheit nicht bestimmt werden kann, auf welche Objekte sie sich bezieht: so kann es auch nur einen einzigen Raum (als ihre Bedingung) geben.

4) Der empirische Raum, der durch eine gegebene Verschiedenheit gegeben wird, kann nicht unendlich sein, sondern bloß der als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der in ihm vorzustellenden Gegenständen a priori gedachte Raum, weil diese gedachte Verschiedenheit, ihrer Möglichkeit nach, in der That keine Grenzen hat. Wenn wir also den gegebenen Raum, als über die Grenze der gegebenen Verschiedenheit ins Unendliche sich erstreckend, vorstellen, so beruht dieses auf einer Täuschung der Einbildungskraft, die sich nach psychologischen Grundsätzen leicht aufdecken läßt.

K. Erlauben Sie mir nun, daß ich Ihnen eine Frage vorlegen darf. Was ist, Ihrer Erörterung des Raumes nach, der Gegenstand der reinen Geometrie, der empirische, oder der a priori gedachte Raum?

Ph. Der Gegenstand der reinen Geometrie, als einer synthetischen und apodiktischen Wissenschaft, kann nicht der empirische Raum sein, weil Erfahrung keine apodiktische Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit geben kann. Er kann aber auch nicht der als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit a priori gedachte Raum sein, weil dieser als ein bloßer Begriff oder Regel, nach welchem die Möglichkeit der Verschiedenheit empirisch anzuschauender Gegenstände bestimmt wird, nicht selbst angeschauet werden kann. Man kann aus diesem Begriffe keinen synthetischen Satz herleiten; z. B. daß er drei Dimensionen hat ꝛc. Der Geometer zeichnet sich eine Figur, einem von ihm gedachten Begriffe gemäß, vor. Er merkt, daß er diesen Begriff in seiner Zeichnung nicht völlig darstellen kann; und daß die sich darauf beziehenden Sätze, welche apodiktische Gewißheit und absolute Allgemeinheit bei sich führen, nicht durch diese Zeichnung, die zufällig und individuell ist, sondern a priori durch den gedachten Begriff bestimmt, und von dieser Zeichnung, bloß unter der Voraussetzung, daß sie mit dem Begriffe völlig kongruirt, zu welcher Kongruenz sich nicht der Geometer, sondern der Feldmesser immer nähern mag, gebraucht werden können. Aber dieser Begriff ist, wenn auch keine bloße, dennoch eine durchs Denken a priori bestimmte Anschauung. Der Stoff zu dieser Anschauung ist ihm empirisch gegeben; aber er betrachtet denselben nicht, wie er ihm wirklich gegeben wird, sondern wie er ihm gegeben werden kann. Er zieht eine Linie; diese ist immer als empirische Anschauung, endlich. Er denkt sich aber den-

BIBLIOTHECA UNIV. JAGELL. CRACOVIENSIS

noch, als Postulat, ihre mögliche Verlängerung ins Unendliche. Das, was davon dargestellt wird, ist bloß ein *empirisches Schema* dieses Begriffs. Vom empirischen, durch die darin enthaltenen Gegenstände erkennbaren Raume gänzlich abstrahirt aber, ist Raum, so wie alles, was darin gedacht wird, gar kein *erkennbarer* Gegenstand.

K. Aber da der *Geometer* so wenig den Raum überhaupt, als seine möglichen Bestimmungen, dem Begriffe nach, den er sich davon macht, empirisch darstellen kann, so hat dieser *Begriff* gar keine *Realität*, und die *Geometrie*, als *synthetische* Wissenschaft, gar keinen Grund!

Ph. Ein Begriff erfordert, zu seiner *objektiven Realität*, bloß eine *mögliche*, aber keine *wirkliche Darstellung*; zur *möglichen Darstellung* gehört bloß ein als *Objekt* gegebener *Stoff*, der dem *Begriffe* subsumirt werden kann, wodurch der Begriff eine *objektive Bedeutung* erhält, und nicht ein bloßer *Gedanke* ist. Er kann aber doch Bestimmungen enthalten, die bloß *zum Theil*, aber nie *völlig* dargestellt werden können, doch so, daß das, was noch darin zurück bleibt, unter andern Umständen des Subjekts, eben so wie das, was davon wirklich dargestellt wird, dargestellt werden könnte. Von dieser Art ist z. B. eine nach einem Gesetze a priori bestimmte *unendliche Reihe*, die empirisch nur *zum Theil* darstellbar ist, und nichts desto weniger hat ihr *Begriff objektive Realität*, weil man nach dem bestimmten Gesetze, immer so viele Glieder hinzu fügen kann, als man will. Der Begriff hat also eine *objektive*

Bedeutung, obschon diese Reihe (aus Einschränkung des Subjekts) nie *völlig dargestellt* werden kann. Es gibt also eine *objektive Möglichkeit*, die nie *wirklich werden kann*. Jene wird bloß durch das *Erkenntnißvermögen* bestimmt. Die *Wirklichkeit* hingegen setzt andere wirkende Kräfte voraus, die nicht immer hinreichend sind, jene *Möglichkeit* zur *Wirklichkeit* zu bringen.

K. Ich glaube schwerlich, daß ein *Geometer* sich den Raum als *Bedingung von einer möglichen Verschiedenheit* der darin vorzustellenden Objekte vorstellt, sondern er stellt sich denselben außer aller *Beziehung auf Objekte*, als ein *für sich bestehendes stetiges* und *unendliches Ganze* vor.

Ph. Dieses ist wahr, und geschieht nach einem bisher so wenig von den Logikern als Psychologen bemerkten Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, das ich hier aufstelle: *Wenn ein Begriff in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen darstellbar ist* (es wird ihm wenigstens zum Theil eine Anschauung subsumirt, und er enthält ein Gesetz, nach welchem diese Anschauung bis zur Vollendung des Begriffs fortgesetzt werden kann); *in Beziehung auf die zu seiner völligen Darstellung erforderlichen andern Kräfte aber, nicht darstellbar ist* (weil diese völlige Darstellung das Unendliche in sich faßt); *so wird er als eine unendliche, von allen Objekten der Anschauung unabhängige, für sich bestehende Anschauung, vorgestellt, woraus synthetische Sätze hergeleitet werden,*

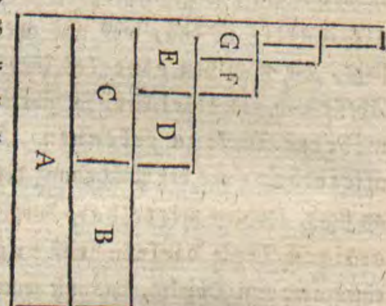
die so wenig aus dem Begriffe (woraus nur analytische Sätze hergeleitet werden können) als aus dem, was davon wirklich in einer empirischen Darstellung anzutreffen ist (woraus gar keine nothwendigen und allgemeinen Sätze hergeleitet werden können) hergeleitet werden. Von dieser Art ist nicht nur die Vorstellung des Raumes, als Gegenstand der Mathematik an sich, sondern auch der Begriff des Unendlichen in der Mathematik. Hieraus ergeben sich zweierlei Arten von Sätzen, die sich auf den Raum beziehen, nehmlich analytische und synthetische Sätze. Jene beziehen sich auf den Begriff vom Raume; diese aber auf seine Vorstellung, als eine Anschauung an sich. So ist z. B. der Satz, daß der Raum theilbar und erstreckbar ins Unendliche ist, analytisch, weil er unmittelbar aus dem Begriffe vom Raume, als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der darin vorzustellenden Objekte folgt, indem diese Verschiedenheit bis ins Unendliche fortgehen kann. Dieser Satz aber: der Raum kann nicht mehr als drei Dimensionen haben, ist synthetisch, indem er keinesweges aus dem Begriffe, sondern aus der Anschauung des Raumes folgen kann.

K. Das Gesetz, das Sie hier aufgestellt haben, scheint mir äußerst wichtig zu sein, und einen Aufschluß über manche Geheimnisse unsers Erkenntnißvermögens zu gewähren. Aber, was Sie zuletzt sagten, daß die mögliche Verschiedenheit der Objekte im Raume, bis ins Unendliche gehen kann, ist mir noch nicht verständlich genug. Haben Sie also die Güte, sich darüber deutlicher zu erklären.

Ph.

Ph. Der Raum, als Gegenstand der Geometrie, hat drei Eigenschaften, nach welchen er keine empirische Anschauung sein kann. Er ist stetig, theilbar (ein jeder gegebene Raum kann so lange getheilt werden, daß man zuletzt auf einen Raum geräth, der kleiner als jeder angebliche Raum ist) und erstreckbar ins Unendliche (ein jeder gegebene Raum kann immer nach seinen drei Dimensionen erweitert werden). Nun aber kann kein empirisches Objekt unmittelbar als gleichartig erkannt werden. Dieses würde sich selbst widersprechen; denn gleichartig ist das, was aus mehrern Theilen besteht, die aber von einerlei Art sind. Sind aber die Theile von einerlei Art, so gibt es kein Mittel, sie als mehrere Theile zu erkennen. Dieses kann nicht unmittelbar (aus der Anschauung des gleichartigen Objekts an sich), sondern mittelbar, durch Beziehung der gleichartigen Theile dieses, auf ungleichartige Theile eines andern Objekts, das mit jenem in Verbindung steht, geschehen. Nun aber setzt der Raum zu seiner Erkennbarkeit, Verschiedenheit der empirischen Objekte, worauf er sich bezieht, voraus. Seiner Vorstellung nach an sich aber, ist er gleichartig. Gäbe es nun keine verschiedenartigen empirischen Objekte, so wäre der (sich auf gleichartige Objekte beziehende) Raum nicht erkennbar. Gäbe es hingegen lauter verschiedenartige, so wäre er zwar durch Beziehung auf diese verschiedenartige Objekte erkennbar; er wäre aber alsdann nicht seinem wahren Begriffe nach, wie ihn der Geometer denkt, erkennbar. Er würde (so wie das Objekt, worauf er sich bezieht, aus physischen) aus mathematischen Punk-

ten bestehen. Um also die Darstellung des Raumes, seinem wahren Begriffe nach, möglich zu machen, müssen wir die gleichartigen empirischen Objekte auf verschiedenartige, und diese wiederum auf gleichartige beziehen; d. h. wir müssen den durch ein gleichartiges Objekt dargestellten Raum immer durch Beziehung auf ungleichartige Objekte, in Gedanken theilen, und den durch ungleichartige Objekte dargestellten Raum (der also kein Continuum sein kann) durch Beziehung auf ein gleichartiges, als ein stetiges Ganze zusammenfassen, und so erweitern, bis ins Unendliche. Ich kann mich nicht mehr darüber erklären, als ich gethan habe. Sollte noch etwas Dunkelheit zurückbleiben, so hoffe ich, daß diese durch Betrachtung der vorgezeichneten Figur völlig verschwinden muß.



K. Nun verstehe ich Sie. Die Sache scheint mir nicht nur in einer Transscendentalphilosophie, sondern selbst in der Mathematik von großer Wichtigkeit zu sein.

Ph. Ihre Vermuthung ist sehr gegründet. Ich hoffe, daß durch die Unterscheidung dieser drei Vorstellungsarten des Raumes (als Begriff, als Anschauung a priori, und als empirische Anschauung) alle Verwirrung und Dunkelheit, die durch eine einseitige Vorstellung des Raumes in

der Mathematik veranlaßt worden sind, verschwinden, und über die Natur des mathematischen Unendlichen, über das Verhältniß des Methodus indivisibilium zur Fluxionsmethode, über die Grenzen zwischen Arithmetik und Geometrie u. dgl. ein helles Licht aufgehen wird. Aber hier ist der Ort nicht, dieses alles ausführlich zu zeigen. Lassen Sie uns also zu unserm Gegenstande zurückkehren!

K. Wir wollen nun das Resultat aus unserer Erörterung des Begriffs vom Raume ziehen. Der Raum ist nichts an den empirischen Objekten an sich haftendes, sondern bloß eine Form der Sinnlichkeit, oder eine unserm Gemüthe eigenthümliche Art, empirische Objekte (die für uns nicht anders als sinnlich sein können) vorzustellen. Von dieser subjektiven Bedingung abstrahirt aber, bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.

Ph. Daß der Raum eine Form der Sinnlichkeit ist, folgt aus meiner Untersuchung über denselben eben so, wie aus der Ihrigen. Nur daß Sie unter Sinnlichkeit das Vermögen des Gemüthes verstehen, durch etwas außer demselben afficirt zu werden (eine Empfindung zu erhalten). Nach mir hingegen bedeutet Sinnlichkeit das Vermögen, das Individuelle und Zufällige in den Gegenständen zu erkennen. Nach mir kann es andere Vorstellungskräfte außer der unsrigen geben, deren Darstellung zwar individuell (welches der eigentliche Charakter ist, wodurch Darstellung von bloßem Begriffe unterschieden ist), aber dennoch nicht, wie die unsrige, mit Empfindung verknüpft ist, und daß also der

Raum nicht bloß die Form unsrer (mit Empfindung verknüpfter), sondern der Sinnlichkeit überhaupt (in so fern darin Verschiedenheit Statt finden sollte) ist. Und damit mag es für jetzt genug sein.

K. Nachdem wir den Begriff vom Raume erörtert haben, wollen wir nun zum Begriffe der Zeit übergehen, indem es voraus zu sehen ist, daß diese beiden Begriffe in ihrer transscendentalen Funktion sich einander durchkreuzen, und in verschiedener Rücksicht zusammen treffen müssen.

Ph. Ich bin damit zufrieden.

K. Erstlich ist die Zeit kein empirischer (von Dingen, die in der Zeit sind, abstrahirter) Begriff; weil, um Dinge in der Zeit vorzustellen, der Begriff von Zeit schon vorausgesetzt wird. Zweitens ist die Zeit eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Gedanken die Erscheinungen in der Zeit, nicht aber die Zeit selbst aufheben. Die Zeit ist also, als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen überhaupt a priori gegeben. Auf diese Nothwendigkeit gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Gewißheit der Axiomen von der Zeit, und der darin gedachten Verhältnisse. Ferner ist die Zeit kein allgemeiner Begriff, sondern eine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung aber, die nur durch einen Gegenstand gegeben werden kann, ist eine Anschauung. Die Vorstellung der Unendlichkeit der Größe der Zeit bedeutet nichts andres, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einzigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ist. Auch ist der Begriff von Veränderung und folglich auch von Bewegung (als Veränderung des Ortes) nur durch die, und in der Zeitvorstellung möglich. Wäre die Zeit nicht Anschauung a priori, so könnte durch keinen Begriff die Möglichkeit einer Veränderung, d. h. Verbindung kontradiktorisch entgegen gesetzter Prädikate (z. B. sein und nicht sein an einem Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich gemacht werden.

Ph. Fahren Sie fort, ich will Sie nicht unterbrechen.

K. Das Resultat dieser Betrachtungen ist also, daß die Zeit nicht ihrer Wirklichkeit nach, von der Wirklichkeit der in ihr vorgestellten Dinge unabhängig ist; auch ist sie keine Bestimmung oder Verhältniß (Ordnung) der Dinge, weil sie sonst nicht als Bedingung denselben vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt werden könnte; welches aber wohl angeht, wenn die Zeit der (innern und vermittelst derselben auch der äußern) Anschauung a priori ist. Von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen abstrahirt aber, ist die Zeit nichts.

Ph. Die auffallende Aehnlichkeit zwischen Raum und Zeit überhebt mich der Mühe, da ich über jene ausführlich genug war, über diese weitläuftig zu sein. Ich werde also bloß Ihnen diese Aehnlichkeit vorlegen, woraus sich das Resultat gleichsam von selbst ergeben wird.

Die Zeit als Anschauung hat drei Bestimmungen, die den drei Bestimmungen des Raumes entsprechen. Zeitpunkt (Moment) entspricht dem Orte; Zeitfolge entspricht dem durch verschiedenartige, und Dauer

dem durch gleichartige Gegenstände bestimmten Raume. Zeitfolge ist also, ihrem Begriffe nach, Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der in ihr vorzustellenden innern Zustände. In ihrer wirklichen Anschauung aber ist sie durch die wirkliche Verschiedenheit bedingt. Zeitfolge kann ohne darin wirklich vorgestellte verschiedene Gegenstände, nicht selbst angeschauet und erkannt werden. Diese aber können ohne Zeitfolge nicht als verschieden erkannt werden. Hier ist eben der Fall, wie beim Raume. Zeitfolge ist dem Begriffe nach, Bedingung einer möglichen Verschiedenheit, die also unbegrenzt ist, in ihrer wirklichen Anschauung aber wird sie durch die wirkliche (wahrgenommene) Verschiedenheit, welche immer begrenzt ist, bestimmt, folglich auch begrenzt. Aus diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet, muß, nach dem von mir aufgestellten Gesetze, die Zeit als eine stetige und unendliche Anschauung an sich vorgestellt werden, indem sie sich, ihrer Wirklichkeit nach, ihrem Begriffe immer nähern kann. Unter Voraussetzung bloß gleichartiger innerer Zustände, könnte keine Zeitfolge, und folglich auch keine Dauer (die bloß in Beziehung auf eine erkennbare Zeitfolge, erkennbar ist) angeschaut und erkannt werden. Unter Voraussetzung bloß verschiedenartiger Zustände aber, könnte zwar Zeitfolge angeschauet werden, aber dieses würde nicht die wahre Anschauung der Zeit, als eines unendlichen Continuum sein; sie wäre alsdann, als aus einer endlichen Anzahl Zeitpunkte oder Momente (wie weit die wirkliche Anschauung reicht) bestehend, vorgestellt. Beide

müssen also vorausgesetzt werden, so daß eine jede durch Verschiedenartigkeit bestimmte Zeitfolge, in Beziehung auf eine durch Gleichartigkeit bestimmte Dauer (welche die Verneinung einer wirklichen, in Beziehung auf eine mögliche Zeitfolge ist) als stetig, und eine jede Dauer, in Beziehung auf eine Zeitfolge, erkannt werden kann. Man kann daher einer jeden Begebenheit in der Zeit alle drei sich einander ausschließenden Zeitbestimmungen: Zeitpunkt, Zeitfolge und Dauer, nach den verschiedenen Rücksichten, aus welchen man sie betrachtet, beilegen. Wird sie nehmlich als ein einziges Ganzes betrachtet (wie es in der Weltgeschichte der Fall ist), so wird ihr ein bestimmbarer Zeitpunkt; wird sie aber als aus auf einander folgenden Theilen bestehend betrachtet, so wird ihr (in Rücksicht auf ihre auf einander folgenden Theile) Zeitfolge; wird sie als ein Ganzes auf eine durch andere Objekte bestimmbare Zeitfolge bezogen, so wird ihr Dauer beigelegt. Eben so wie einem Gegenstande im Raume, alle drei Bestimmungen des Raumes; Punkt im Raume, Raum, und Raum als Punkt betrachtet, beigelegt werden kann. Der Ort der Erdkugel z. B. wird in der Astronomie durch ihren Mittelpunkt bestimmt. Außerdem aber wird unter diesem Orte der ganze Raum verstanden, den sie, als ein einziges Ganzes (ohne Rücksicht auf die Theile, die außer einander sind) einnimmt. In Rücksicht auf die Theile aber, welche außer einander sind, kann ihr ein Außereinandersein im Raume beigelegt werden.

K. Ich muß gestehen, daß die auffallende Aehnlichkeit, die Ihrer Erörterung nach, zwischen Zeit und Raum,

allen ihren Bestimmungen nach, Statt findet, und die Vollständigkeit dieser Erörterung durch die dreierlei Betrachtungsarten dieser Vorstellungen, als Formen a priori, als Anschauungen a priori, und als empirische Anschauungen, mich in Verwunderung setzt; und ich muß Ihrer Erörterung, in dieser Rücksicht, den Vorzug vor der meinigen einräumen.

Ph. Aber sollte nicht außer diesen Vorstellungen, Raum und Zeit, noch etwas in eine transscendentale Aesthetik gehören, und sollte diese mit jenen Erörterungen schon vollendet sein?

K. Ich wüßte nicht, was noch sonst dazu gehören sollte?

Ph. Aber es gibt doch noch eine aus jenen beiden zusammengesetzte Vorstellung, nehmlich die der Bewegung, sollte diese nicht auch hierher gehören?

K. Ich glaube nicht, weil Bewegung etwas empirisches, nehmlich die Wahrnehmung des Beweglichen in verschiedenen Orten voraussetzt. Eine transscendentale Aesthetik aber abstrahirt von allem empirischen, und betrachtet bloß die Formen der Sinnlichkeit a priori.

Ph. Aber wenn der Geometer die Entstehung seiner Figuren durch Bewegung begreiflich macht, so kann er doch darunter nicht eine empirische, sondern eine reine Bewegung verstanden wissen wollen? Gibt es nun eine reine Bewegung, so gehört diese, als aus den gedachten Formen der Sinnlichkeit zusammen gesetzte Form, allerdings zur transscendentalen Aesthetik.

K. Ich weiß nicht, was ich unter dieser Bewegung a priori denken soll?

Ph. Wenn der Geometer sagt: Eine Linie wird durch Bewegung eines Punktes beschrieben, so kann er darunter nicht die wirkliche Bewegung eines physischen Punktes verstehen, weil sonst der Begriff einer Linie a posteriori erkannt, und also kein Gegenstand der reinen Geometrie sein würde. Er kann aber auch darunter nicht verstehen, die wirkliche Bewegung eines mathematischen Punktes, weil sich ein solcher nicht bewegen kann. Er muß also darunter bloß die idealische Bewegung eines mathematischen Punktes, der gleichfalls idealisch ist, verstehen.

K. Aber dieses ist eben die Frage, was soll man unter idealischer Bewegung eines mathematischen Punktes, der nicht beweglich ist, verstehen?

Ph. Eben das, was der Geometer unter dem Aufeinanderlegen der Figuren (in den Beweisen durch Kongruenz) versteht. Die darauf beruhenden apodiktischen Lehrsätze können gewiß kein empirisches wirkliches, sondern bloß ein idealisches Aufeinanderlegen voraussetzen.

K. Wie verhält sich nun Raum a priori zur Bewegung a priori, macht jener diese, oder diese jenen möglich?

Ph. Es ist ein Unterschied zwischen der Betrachtung eines Objekts, bloß seiner Entstehungsart nach, und seiner Betrachtung, als schon entstanden. So werden z. B. die Objekte der höhern Geometrie (die krummen Linien) nach der Fluxionsmethode, bloß ihrer

Entstehungsart nach, betrachtet. Ihre Verhältnisse kommen ihnen bloß in ihrer Entstehung zu (ultimae rationes); als schon entstanden aber (als zu einer angeblichen Größe gelangt) werden diese Verhältnisse nicht aus ihren Begriffen hergeleitet werden können. Die Elementargeometrie aber kann ihre Objekte als schon entstanden betrachten, und wenn sie dieselben ihrer Entstehungsart nach betrachtet, so geschieht dieß nicht, um erst dadurch ihren Begriffen objektive Realität zu verschaffen, und die unmittelbare Herleitung der sich auf sie beziehenden synthetischen Sätze möglich zu machen, dazu ist schon die so genannte Definitio nominalis und die a priori bestimmte Anschauung hinlänglich. Sondern es geschieht bloß zum Behufe der möglichen Herleitung anderer Sätze, die nur vermittelst einer Reduktion der Objekte erkannt werden können. Der Raum also, und alles was darin bestimmbar ist, seiner Entstehung nach betrachtet, setzet allerdings Bewegung a priori (wodurch diese Entstehung erst vorstellbar ist) voraus; oder vielmehr, beide sind eines und eben dasselbe. Der Raum, als schon entstanden (als Gegenstand einer bestimmten Anschauung) aber setzt nicht erst Bewegung, sondern umgekehrt, diese setzt jenen voraus.

K. Die größte Schwierigkeit aber, die noch zurückbleibt, ist, zu erklären, wie das Subjekt sich selbst, als ein gegebenes Objekt, anschauen kann? Denn der von ihm in der Zeit angeschauete innere Zustand desselben ist doch nicht das Subjekt selbst.

Ph. Das Subjekt kann sich nur vermittelst des jedesmaligen Zustandes, wodurch es in seinem Dasein bestimmt wird, anschauen. Es unterscheidet aber dennoch sich selbst, als Subjekt von diesem Zustande, als seiner Bestimmung, dadurch, daß es sich selbst in der bloßen Entstehung dieses Zustandes, als Objekt, erkennt. Das Subjekt als Objekt verhält sich zu seinem jedesmaligen Zustande, als Objekt betrachtet, wie eine Fluxion zu ihrem Fluens. — Aber davon bei einer andern Gelegenheit mehr!

K. Wir wollen nun von der transscendentalen Aesthetik zur transscendentalen Logik übergehen. In der transscendentalen Aesthetik haben wir die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntniß a priori von (empirischen) Gegenständen der Sinnlichkeit untersucht, und Zeit und Raum als die Formen oder Bedingungen dieser Möglichkeit a priori aufgestellt. Es bleibt nun noch übrig, daß wir in der transscendentalen Logik die Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori, die durch die Formen der Sinnlichkeit nicht bestimmt werden konnten, von den empirischen Gegenständen (z. B. dem Gebrauche des Begriffs oder Satzes der Kausalität u. dgl.) nach festen Grundsätzen bestimmen.

Ph. Ob die transscendentale Aesthetik ihre Untersuchung schon durch das bisher Vorgetragene vollendet hat, und nun einen freien Uebergang zur transscendentalen Logik gestattet, will ich für jetzt dahin gestellt sein lassen; dieß muß die Folge lehren. So viel bemerke ich für jetzt, daß ich zwar das Wort transscendental in der Bedeutung nehme, welche Sie ihm beilegen, als die Untersuchung über die Gültigkeit a priori einer Erkenntniß (im Gegensatze von Gegenständen der Erkenntniß), oder ihres

Gebrauches von Gegenständen. Transscendentale Aesthetik ist nach mir, wie nach Ihnen, die Wissenschaft, die die Formen der Sinnlichkeit a priori aufstellt, und die Möglichkeit, oder vielmehr die Nothwendigkeit sowohl als die Einschränkung ihres Gebrauches bei Gegenständen der Sinnlichkeit darthut. Transscendentale Logik aber diejenige Wissenschaft, welche die Möglichkeit sowohl als die Einschränkung des Gebrauchs der in der allgemeinen Logik aufgestellten Formen des Denkens a priori bestimmt. Aber ich finde außer diesen noch eine dritte Abtheilung, nehmlich die Untersuchung, nicht über die Möglichkeit des Gebrauchs der Formen a priori von Gegenständen, sondern über die Möglichkeit der Gegenstände selbst. Diese Untersuchung greift in jene beiden ein. Denn da wir keine andern Gegenstände als die sinnlichen haben, so gehört sie in so fern zur transscendentalen Aesthetik. Da aber der Erklärungsgrund von dieser Möglichkeit, aus der Natur unsers Denkens hergenommen werden muß, so gehört sie in dieser Rücksicht zur transscendentalen Logik.

K. Ich begreife nicht, was Sie unter der Möglichkeit der Gegenstände verstehen. Die Gegenstände werden entweder a priori oder a posteriori gegeben, und eben dadurch möglich!

Ph. Aber dieses ist eben die Frage: wie können Gegenstände a priori gegeben werden? Denn dieß hieße doch so viel als: Gegenstände werden gegeben, ehe sie gegeben werden; ein offenbarer Widerspruch!

K. Sie werden doch zugeben, daß die Gegenstände der reinen Mathematik, eben so wie die sich auf sie beziehende Erkenntniß, a priori sind?

Ph. Allerdings! Aber hier werden nicht die Gegenstände mit der sich darauf beziehenden Erkenntniß, sondern die Gegenstände selbst als Erkenntniß von andern (ihnen zu subsumirenden empirischen) Gegenständen, mit diesen verglichen. Ein Dreieck ist ein möglicher Gegenstand der reinen Geometrie; es ist aber zugleich ein Begriff von einem möglichen empirischen Gegenstande, wodurch wir eine Erkenntniß a priori von einem empirischen Gegenstande erhalten. Das Dreieck als möglicher Gegenstand der reinen Geometrie aber wird mit der sich darauf beziehenden Erkenntniß (seiner Möglichkeit) gegeben; die Erkenntniß geht so wenig dem Gegenstande, als der Gegenstand der Erkenntniß vorher. Wir können also die Erkenntniß von der Möglichkeit eines Dreieckes (in Beziehung auf dasselbe als Objekt) sowohl a posteriori, als a priori nennen.

K. Nach mir heißt a priori alles, was nicht empirisch ist. Das Dreieck in der reinen Geometrie ist also ein Gegenstand der Erkenntniß a priori. Daß wir eine solche Erkenntniß haben, ist eben dadurch, daß wir reine Geometrie haben, als Faktum gewiß. Es bleibt also nichts mehr übrig, als die Möglichkeit des Gebrauches dieser Erkenntniß a priori von empirischen Gegenständen zu erklären; dieses haben wir in der transscendentalen Aesthetik gethan, indem wir Zeit und Raum als For-

men der Sinnlichkeit a priori aufgestellt haben, so daß alles, was von jenen ausgesagt wird, von den empirischen Gegenständen der Sinnlichkeit a priori gelten muß. Nach Ihnen hingegen heißt a priori (im strengen Sinne) eine Erkenntniß, die dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht, vorhergeht. Eine solche Erkenntniß aber ist unmöglich, folglich die Forderung, ihre Möglichkeit zu erklären, ungereimt!

Ph. Sie werden aber doch nicht läugnen, daß es eine Erkenntniß geben kann, die sich auf einen Gegenstand überhaupt bezieht, und daher von jedem bestimmten Gegenstande a priori gelten muß.

K. Allerdings! Aber diese Erkenntniß, da sie so wenig den Gegenstand bestimmt, als durch denselben bestimmt wird, ist bloß formal, aber nicht real.

Ph. Aber so, wie es eine bloß formale Erkenntniß gibt, die sich auf einen Gegenstand (des Denkens) überhaupt bezieht, eben so kann es auch eine reale Erkenntniß geben, die sich auf einen realen Gegenstand überhaupt bezieht, und daher von jedem bestimmten realen Gegenstande a priori gelten muß.

K. Dieses ist zwar nicht unmöglich; aber ich kann mir die Möglichkeit davon nicht begreiflich machen.

Ph. Dieses ist eben, nach mir, das wichtigste Geschäft der Transscendentalphilosophie, und so lange sie dieses nicht geleistet hat, kann alles Uebrige, was sie leistet, wankend gemacht werden.

K. Da nun, wie Sie selbst Sich darüber erklärt haben, diese Untersuchung sowohl in die transscendentale Aesthetik, als in die transscendentale Logik greift, und

gleichsam einen Uebergang von jener zu dieser verschafft, so wäre es billig, daß, ehe wir weiter gehen, wir vorerst diese Untersuchung vornehmen.

Ph. Allerdings!

K. Also erst den Gegenstand dieser Untersuchung, oder die Frage, die dadurch aufgelöst werden soll, genau bestimmt!

Ph. Die Frage ist: gibt es eine Erkenntniß a priori, die sich auf einen realen Gegenstand überhaupt bezieht, und daher von jedem realen Gegenstande a priori gelten muß? und wenn es eine solche gibt, wie ist sie möglich? d. h. nach welchem Princip ist sie erklärbar? Ich glaube, dieses ist bestimmt genug.

K. Wohl!

Ph. Nun behaupte ich erstlich, daß es eine solche Erkenntniß geben müsse; denn gäbe es keine solche Erkenntniß, die sich a priori auf ein reales Objekt überhaupt bezieht, so würde sich jede reale Erkenntniß auf ein bestimmtes Objekt beziehen, d. h. die Erkenntniß würde durch das Objekt bestimmt sein. Aber wodurch wird das Objekt selbst als ein reales Objekt bestimmt sein? Da es nun nicht wiederum durch die Erkenntniß, die durch dasselbe bestimmt wird, bestimmt sein kann, so muß es einen Bestimmungsgrund außer und vor derselben haben. Die Eigenschaften des Dreieckes z. B. sind die sich auf dasselbe, als auf ein bestimmtes Objekt, beziehende Erkenntniß. Die Erkenntniß wird also hier durch das Objekt bestimmt. Wodurch wird aber das Dreieck selbst als Objekt bestimmt? Da es nun nicht wiederum durch die Eigenschaften (die erst durch

dasselbe bestimmt werden) bestimmt werden kann, so muß es einen andern Bestimmungsgrund haben, der dem Dreiecke unmittelbar, und der sich darauf beziehenden Erkenntniß (des Dreiecks) mittelbar vorhergehen muß.

K. Ich glaube, das Dreieck wird als Objekt durch die Möglichkeit einer Konstruktion schon hinlänglich bestimmt. Ein Dreieck ist ein reales Objekt, weil wir dasselbe konstruiren können.

Ph. Recht wohl; aber so lange man nicht angeben kann, worin diese Möglichkeit besteht, können wir nichts mehr als das Faktum behaupten, daß wir nehmlich ein Dreieck wirklich konstruiren, und also Erkenntniß eines realen Objekts, als eines solchen, haben. Die Frage aber betraf nicht dieses Faktum an sich, sondern ein anderes Faktum, welches den Erklärungsgrund von diesem enthalten soll. Zu diesem Behufe müssen wir die Möglichkeit einer Konstruktion nicht erst durch ihre Wirklichkeit, sondern vor derselben erkennen können; welches aber hier der Fall nicht ist.

K. Aber nun zur Auflösung dieser Frage!

Ph. Halten Sie den Begriff eines viereckigen Zirkels für den Begriff eines realen Objekts?

K. Wie kann ich das?

Ph. Warum nicht? Die Begriffe von Zirkel und Viereck widersprechen einander nicht, ein viereckiger Zirkel ist also logisch möglich.

K. Da aber die Konstruktion eines Viereckes, die Konstruktion des Zirkels in eben demselben Objekte aufhebt, so heißt ein viereckiger Zirkel so viel als Zirkel und nicht Zirkel zugleich, d. h. ein Widerspruch.

Ph.

Ph. Da aber dieser Widerspruch nicht durch die bloße Form, als A. und non A., sondern erst durch die Unmöglichkeit einer Konstruktion bestimmt wird, so ist diese Unmöglichkeit keine logische (welche ein nihil negativum bestimmt), sondern eine reale (welche ein nihil privativum bestimmt) Unmöglichkeit, die bloß eine logische Unmöglichkeit zur Folge hat.

K. Richtig!

Ph. Halten Sie den Begriff eines schwarzen Zirkels für den Begriff eines realen Objekts?

K. Allerdings! Ein schwarzer Zirkel ist zwar kein Objekt der reinen Mathematik, weil das Merkmahl schwarz empirisch ist, aber dennoch ein reales Objekt überhaupt, weil das Merkmahl schwarz nicht nur dem Begriffe von Zirkel nicht widerspricht, sondern auch mit demselben in einer empirischen Konstruktion dargestellt werden kann.

Ph. Wozu wird die objektive Realität eines Begriffs gefordert?

K. Um daraus synthetische Erkenntnisse herzuleiten, und also unsere Erkenntniß in Beziehung auf das dadurch gedachte Objekt zu erweitern.

Ph. Ganz recht! Denn zur analytischen Erkenntniß ist die bloße Denkbarkeit des Begriffs, ohne alle objektive Realität, schon hinlänglich. Aber nun bitte ich Sie, versuchen Sie einmal irgend eine synthetische Erkenntniß aus dem Begriffe eines schwarzen Zirkels herzuleiten. Sie werden vergebliche Mühe anwenden. Sie werden daraus nichts mehr herleiten, als was entweder aus dem Begriffe und der Konstruktion des Zirkels, oder

was aus der Vorstellung schwarz an sich, aber nichts, was aus ihrer Verbindung folgt. Dieser Begriff ist also folgenleer, und hat gar keinen realen Gebrauch.

K. Aber doch ein realer Begriff?

Ph. Wenn Sie unter realem Begriff einen solchen verstehen, der eine bestimmte Bedeutung hat, dessen Mannigfaltiges nicht ein Mannigfaltiges überhaupt, sondern ein bestimmtes Mannigfaltiges ist, so mag immerhin dieser Begriff objektive Realität, in diesem Sinne genommen, haben. Verstehen Sie aber unter realem Begriff einen solchen, worin nicht nur ein bestimmtes Mannigfaltiges überhaupt angetroffen, sondern auch aus Gründen a priori in einer Einheit des Bewußtseins verbunden wird, so behaupte ich, daß dieser Begriff keine objektive Realität hat.

K. Er ist also nichts!

Ph. Er ist kein nihil negativum, das aus einem Widerspruche, auch kein nihil privativum, das durch sich wechselseitig aufhebende Konstruktion entspringt, sondern ein solches, das wegen Mangel eines Bandes zwischen seinen Merkmahlen, in der That gar keine wahre, sondern bloß eine Scheinverbindung enthält, und daher kann er auch keine realen Folgen haben. Darstellung überhaupt gibt niemals die Verbindung, sondern bloß das, was verbunden werden soll. Nur Darstellung aus Gründen gibt beides zugleich, und heißt mit Recht (weil die Gründe der wirklichen Darstellung vorausgesetzt werden müssen) Darstellung a priori. Nicht

auf den Stoff, sondern auf den Darstellungsgrund kommt es bei der Unterscheidung zwischen Darstellung a priori und a posteriori an. Ohne diesen Grund kann zwar der Stoff (das Mannigfaltige), aber nicht die Darstellung selbst a priori sein.

K. Aber dieser Grund kann doch in nichts anderm als in einem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins bestehen. Wie kann aber ein Verhältniß vor den bestimmten Dingen, zwischen welchen es Statt findet, gedacht werden?

Ph. Nicht ein jedes Verhältniß setzt bestimmte Dinge, zwischen welchen es Statt findet, voraus, oder wird durch dieselben bestimmt; es gibt auch Verhältnisse, die den Dingen, zwischen welchen sie gedacht werden, vorhergehen und dieselben bestimmen. Von dieser Art sind z. B. die Zahlen, die durch gedachte Verhältnisse (der Vielheit) zur Einheit, als Objekte (der Arithmetik) bestimmt werden.

K. Aber was hat ein Zahlenverhältniß mit einem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins, wovon hier die Rede ist, gemein?

Ph. Wenn wir das Wesen einer Zahl genau betrachten, so finden wir, daß sie nichts andres, als eine bestimmte Vielheit ist. Nun setzen zwar die Begriffe von Einheit und Vielheit überhaupt einander wechselseitig voraus; da hingegen eine bestimmte Vielheit die Einheit, aber nicht umgekehrt, voraussetzt. Jene stehen also in einer wechselseitigen, diese aber in einer

einseitigen Abhängigkeit von einander, im Bewußtsein. Durch die wechselseitige Abhängigkeit werden bloße Formen gedacht; durch die einseitige aber werden Objekte bestimmt. Denn das, was in den Formen nicht enthalten ist, gehört zu den Objekten. Die bestimmte Vielheit einer Zahl enthält in sich etwas mehr (die Bestimmung) als die bloße Form von Vielheit überhaupt, und dieses Etwas (die Bestimmung) ist es eben, was sie zu einem realen Objekte (der Arithmetik) macht. Die bloße Form hingegen ist das, was sie zu einem gedachten Objekte macht. Wenden wir nun dieses allgemein auf ein jedes, in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindende Mannigfaltige an, so erhalten wir ein allgemeines Gesetz für eine mögliche Darstellung überhaupt. Das darzustellende Mannigfaltige muß aus zwei Bestandtheilen bestehen, wovon der eine Theil auch an sich, außer der Verbindung mit dem andern, dieser andere aber nicht an sich, sondern erst in der und durch die Verbindung mit jenem ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Das wirkliche Bewußtsein dieses letztern setzt also seine Verbindung mit dem erstern nothwendig voraus. Dieses Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt, geht als das Allgemeine, dem Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins, als dem Besondern, voraus, und ist dessen Kriterium a priori. Der Begriff einer Linie z. B. besteht aus zwei Bestandtheilen, die durch denselben in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden sollen, aus dem Begriffe vom Raume überhaupt, und seiner besondern Bestimmung als Linie. Ehe wir nun das Verhältniß dieses Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins bestimmen, müssen wir erst sein als Bedingung vorausgesetztes Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt bestimmen. Nach einer zu diesem Zwecke angestellten Reflexion finden wir, daß hier dieses letztere Verhältniß allerdings Statt findet, indem Raum überhaupt auch an sich, vor seiner Bestimmung als Linie, ein Gegenstand des Bewußtseins ist; diese besondere Bestimmung aber kann im Bewußtsein ohne Raum gar nicht Statt finden. Folglich hat der Begriff einer Linie a priori (vor seiner wirklichen Bildung) objektive Realität; da hingegen die den Formen zum Grunde liegenden wechselseitig sich auf einander beziehenden Begriffe, z. B. Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. dgl., weil sie im Bewußtsein wechselseitig von einander abhängig sind, einander zwar wechselseitig bestimmen, aber dadurch allein wird kein Objekt bestimmt. Die willkührlichen Begriffe aber (z. B. einer viereckigen Tugend) sind zwar keine bloße Formen, sie enthalten ein bestimmtes Mannigfaltiges; da aber die Theile dieses Mannigfaltigen im Bewußtsein ganz von einander unabhängig sind, so hat ihre Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins keinen Grund, d. h. es geht hier in der That keine wahre, sondern eine Scheinverbindung vor. Hier haben wir also ein Kriterium des bloß formalen, realen und willkührlichen Denkens a priori als Grundlage unsrer transscendentalen Logik, ausfindig gemacht.

K. Sie geben der Sache dadurch, daß Sie etwas weiter ausholen, eine ganz andere Wendung. Ich habe

immer dafür gehalten, daß der Begriff, den die Logiker von materieller Wahrheit, als Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihren Gegenständen, geben, so wie die Frage nach einem Kriterium dieser materiellen Wahrheit, ganz leer (ohne alle objektive Bedeutung) ist. Denn da die Logik von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und bloß die Form der Erkenntniß zum Gegenstande hat, so enthält die Forderung eines solchen Kriteriums einen Widerspruch. Nun aber sehe ich aus dem, was Sie bisher vorgetragen haben, daß ein solches Kriterium allerdings möglich ist, indem Sie es wirklich aufgestellt haben; es besteht darin, daß ein jedes aus Materie des Denkens gegebene Mannigfaltige, der Bedingung eines zum Denken erforderlichen Mannigfaltigen überhaupt gemäß sein muß; oder das zum Denken erforderliche Verhältniß des Mannigfaltigen zu einem Bewußtsein überhaupt ist das Kriterium eines möglichen Verhältnisses desselben zur Einheit des Bewußtseins. Erlauben Sie aber, daß ich meine Untersuchung nach dem von mir Anfangs festgesetzten Plane fortsetze, und Ihre Bemerkungen darüber nach dem, wie die Gelegenheit es mit sich bringen wird, vernehme.

Ph. Ich bin damit zufrieden!

K. Die transscendentale Logik kann in die Analytik und die Dialektik eingetheilt werden. Jene trägt die Elemente (ursprünglichen Begriffe und Grundsätze a priori) der reinen Verstandeserkenntniß vor, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese ist eigentlich nicht eine dialektische Kunst (in welcher Bedeutung sie bei den Alten genommen wird) — diese ist unter der Würde der Philosophie, — sondern gerade umgekehrt, eine Kritik dieser Kunst, die hauptsächlich darin ihren Grund hat, daß die Logik, welche, ihrer Natur nach, bloß ein Kanon des Verstandesgebrauchs sein kann, als Organon zur Erweiterung unsrer Erkenntniß gebraucht wird.

Ph. Sie haben hierin meinen völligen Beifall, wenn Sie das Wort Dialektik in einem andern Sinne nehmen, als den man gemeiniglich damit zu verknüpfen pflegt, indem Sie Sich nicht mit dieser schändlichen Kunst selbst, sondern mit ihrer Kritik abgeben wollen. Auch kommt es einer transscendentalen Logik nicht zu, die besondern Kunstgriffe dieser vorgeblichen Kunst zu kritisiren, sondern bloß ihre transscendentale Quelle, und was unmittelbar daraus folgt, zu entdecken. Aber ich finde noch außer der von Ihnen entdeckten Quelle alles dialektischen Verstandesgebrauches (daß ein bloßer Kanon zum Organon gemacht wird) noch eine andere, nehmlich die Voraussetzung eines Verstandesgebrauches, wo er gar nicht anzutreffen ist, und den Grund dieser Voraussetzung, welches gleichfalls einen Platz in einer transscendentalen Dialektik verdient.

K. Ist es Ihnen gefällig, Sich darüber näher zu erklären?

Ph. Belieben Sie Sich an das von mir angeführte Beispiel eines schwarzen Zirkels zu erinnern. Ich fragte Sie, ob Sie diesem Begriffe objektive Realität beilegen? Sie antworteten hierauf mit ja! Aus meiner vorigen Untersuchung über das Kriterium aller objekti-

ven Realität aber ergiebt es sich, daß diese Frage mit nein beantwortet werden sollte, weil Zirkel und schwarz im Bewußtsein ganz von einander unabhängig sind; folglich fehlt hier das zum Verhältniß dieses Mannigfaltigen, zur Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins als Bedingung vorausgesetzte Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt. Dieses Kriterium und das, was dadurch unmittelbar bestimmt wird, (daß der Begriff eines schwarzen Zirkels keine objektive Realität hat), gehört zur transscendentalen Logik. Darin wird vorausgesetzt, daß wir einen solchen Verstandesgebrauch haben, und bewiesen, daß wir keinen Grund dazu haben. Untersuchen wir hingegen das Faktum selbst, und finden, daß wir in der That keinen solchen Verstandesgebrauch haben, und geben den Grund an, warum wir, in gewissen Fällen, denselben zu haben glauben? so gehört diese Untersuchung zur transscendentalen Dialektik. Ist Ihnen nun dieses klar genug?

K. Nicht so ganz!

Ph. Wenn ein Amerikanischer Wilder z. B. urtheilte, die Sonne wäre am Horizonte größer als am Zenit, und ein gleichfalls Amerikanischer Physiker, der aber von der Optik nichts versteht, untersuchte hierauf die allgemeine Ursache, warum Gegenstände an einem Orte größer als am andern sind? Würde diese Untersuchung mit der eines Optikverständigen einerlei sein: Warum Gegenstände an einem gewissen Orte größer als an einem andern zu sein scheinen?

K. Keinesweges!

Ph. Hier findet eben der Unterschied Statt, nur daß in dem angeführten Beispiele die Untersuchung, wenn auch in einem gewissen Grade allgemein, doch nicht transscendental ist; hier aber ist sie transscendental.

K. Wie weit dieses gegründet sein mag, wollen wir in der Folge sehen. Fürs erste wollen wir den Verstandesgebrauch überall, wo wir ihn finden, als Faktum annehmen, alles was im Verstande a priori (unabhängig von der Sinnlichkeit) enthalten ist, entwickeln, und die Bedingungen seines Gebrauchs aufsuchen.

Ph. Diese Methode ist eben nicht die beste, wie sich in der Folge zeigen wird. Aber fahren Sie fort.

K. Die Analytik enthält zwei Theile: Analytik der Begriffe, und Analytik der Grundsätze. Unter Analytik der Begriffe verstehe ich nicht die zur Deutlichkeit erforderliche Entwickelung gegebener oder auch a priori gebildeter Begriffe, sondern die Entwickelung des Verstandesgebrauchs, und systematische Darstellung aller Begriffe, die er voraussetzt, welches eigentlich zur Transscendentalphilosophie gehört. Um aber hierin mit Sicherheit zu verfahren, müssen wir uns eines Leitfadens bedienen. Verstand ist kein Vermögen der Anschauung, sondern der Begriffe. Alle Anschauungen, da sie nicht anders als sinnlich sein können, beruhen auf Affektionen, Begriffe auf Funktionen, d. h. auf Handlungsarten, wodurch verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche geordnet werden; dieses geschieht durch Urtheile, worin diese Begriffe als Prädikate vorkommen, und dieselbe mittelbar auf Gegenstände

beziehen. Wir können also alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen.

Ph. Hierin stimme ich mit Ihnen überein.

K. Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils abstrahiren, und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so —

Ph. Halten Sie! Ich merke, Sie wollen von der Eintheilung der Urtheile nach ihren verschiedenen formalen Titeln und Momenten sprechen. Aber, wenn ich mich recht erinnere, so haben Sie dieses schon in unserer ersten Unterredung über die allgemeine Logik gethan; und ohnedieß ist dieses schon in einer jeden Logik bekannt. Wir können also dieses für jetzt übergehen.

K. Die allgemeinsten, durch die bloßen Formen der Urtheile bestimmten Begriffe, die sich auf a priori gegebene Anschauungen beziehen, sind die Stammbegriffe des reinen Verstandesgebrauchs a priori, die ich, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen will.

Ph. Sie haben Sich bei einer andern Gelegenheit*) über diese Materie mit mehrerer Weitläuftigkeit, aber mit weniger Präcision und Bestimmtheit erklärt. Es freuet mich daher, daß Sie, auf meine Veranlassung, Sich nun darüber kürzer und bestimmter gefaßt haben. Um aber zu sehen, daß ich Sie recht verstanden habe, will ich Ihnen die Art, wie ich mir dieses verständlich gemacht habe, vorlegen.

Die verschiedenen Formen der Urtheile liefern schon an sich verschiedene Begriffe (dieser Formen). So liefert z. B. die Form der hypothetischen Urtheile

*) Kritik der reinen Vernunft, 102-106.

den Begriff der Abhängigkeit (des Consequens vom Antecedens, in der Erkenntniß, wodurch beide auf eine durch diesen Begriff bestimmte Art, als Grund und Folge, in einer Einheit des Bewußtseins gedacht werden). Wir haben also so viele durch die bloßen Formen der Urtheile bestimmte Begriffe, als wir Formen der Urtheile haben, indem jene nichts andres als Begriffe von diesen sind. Diese Begriffe von den Formen der Urtheile aber gehören, so wie die Aufstellung dieser Formen selbst, nicht zu einer transscendentalen, sondern zur allgemeinen Logik (die von allem Inhalte überhaupt abstrahirt). Werden hingegen diese Begriffe auf ein bestimmtes in einer Anschauung a priori erkennbares Verhältniß bezogen, so machen sie eigentlich diejenigen Begriffe aus, die Sie Kategorien nennen. So ist in dem angeführten Beispiele die Abhängigkeit auf a priori gegebene Zeitbestimmungen bezogen (die Abhängigkeit des Folgenden vom Vorhergehenden in der Zeit) kein bloß logischer Begriff ohne allen Inhalt, sondern ein transscendentaler Begriff, der obschon keinen empirischen dennoch einen Inhalt a priori hat.

K. Sie haben mich wohl verstanden.

Ph. Sie wollen also natürlicher Weise die logischen Formen als Leitfaden zur Ausfündig- und Vollzähligmachung der Kategorien gebrauchen?

K. Allerdings!

Ph. Aber ich fürchte, dieser Leitfaden ist, so wie der Faden der Circe, vermittelst welches der fromme Aeneas seinen Zweck erreichte, aber erst nach vielen Um-

wegen und schrecklichen Abenteuern, die er, wenn diese Hexe es wollte, hätte ersparen können!

K. Wie meinen Sie das?

Ph. Ich glaube schon in unserer vorigen Unterredung gezeigt zu haben, daß einige dieser Formen gar keinen Gebrauch, folglich keine objektive Realität haben, andere wiederum unrichtig bestimmt sind, u. s. w. Anstatt also blindlings diese Formen zum Leitfaden zu den Kategorien zu gebrauchen, und nachher die aus jenen in diesen eingeschlichenen Fehler, nach einem festen Princip zu berichtigen, lassen Sie uns lieber die Kategorien unmittelbar aus diesem Princip ableiten, und nachher die in den Formen eingeschlichenen Fehler dadurch berichtigen.

K. Aus welchem Princip und auf welche Art wollen Sie sonst die Kategorien herleiten?

Ph. Erstlich bemerke ich, daß die Begriffe von den Funktionen des Verstandes im Urtheilen formale Verhältnisse sind, deren Glieder durch nichts außer diesen Verhältnissen bestimmt sind; in diesen Verhältnissen aber sich einander wechselseitig bestimmen. So ist z. B. Abhängigkeit ein Begriff von einem Verhältnisse zwischen an sich unbestimmten, und bloß durch dieses Verhältniß bestimmten Dingen A. und B. Sie bestimmen einander als Correlata wechselseitig. Unter A. wird etwas gedacht, auf dessen Setzung ein etwas anderes B. gesetzt werden muß, und unter B. das, was auf die Setzung von A. gesetzt werden muß. Dieses könnte auch nicht anders sein, denn da die Logik von allem Inhalte abstrahirt,

so kann darin nichts andres vorkommen, als entweder der Begriff eines ganz unbestimmten Dinges überhaupt X, oder sich einander wechselseitig bestimmende Begriffe, wodurch aber noch keine bestimmten Objekte gedacht werden. Wir brauchen also nicht erst diese Begriffe der Formen von ihrem Gebrauche zu abstrahiren, sondern wir können sie durch dieses Kriterium unmittelbar finden. Alle Begriffe, die sich nicht anders als durch einen Zirkel (wechselseitig) erklären lassen, sind reine Verstandesbegriffe einer Funktion im Urtheilen. Denken wir hingegen diese Verhältnisse zwischen ganz unbestimmten Dingen A. und B., so daß sie einander nicht wechselseitig, sondern einseitig bestimmen (A. bestimmt B. aber nicht umgekehrt), so denken wir nicht mehr diese Funktionen an sich, sondern in wie fern dadurch Objekte bestimmbar sind. Ich denke alsdann, um bei dem angeführten Beispiele zu bleiben, nicht A. als etwas, was gesetzt wird, und B. als etwas, was auf die Setzung von A. überhaupt gesetzt werden muß, sondern als etwas, was auf die Setzung von A. auf eine (in einer Anschauung) bestimmbare Art gesetzt werden muß. B. bleibt noch immer durch A. unbestimmt; aber dennoch ist es dadurch bestimmbar. (Die wirkliche Bestimmung geschieht nachher durch die Urtheilskraft, und liegt außer dem Gebiete einer Transscendentalphilosophie.) Der Begriff der Abhängigkeit auf diese letzte Art gedacht, ist nicht mehr eine bloße (logische) Form, sondern eine Kategorie. Nun aber habe ich schon gezeigt, daß das Verhältniß der einseitigen Abhängigkeit der Bestandtheile eines gegebenen Mannigfaltigen zum

Bewußtsein überhaupt (daß der eine Theil auch an sich, der andere aber nur durch jenen, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann) eben das ist, was ihre Verknüpfung in eine Einheit des Bewußtseins, als Begriff eines realen Objekts bestimmt. Die Kategorien sind also Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens eines realen Objekts.

K. Sie geben also die objektive Realität der Form der hypothetischen Sätze zu, die Sie ihr doch in unserer ersten Unterredung abgesprochen haben.

Ph. Dieses thue ich noch jetzt. Ich habe mein Beispiel bloß unter Voraussetzung (nicht Annehmung) ihrer objektiven Realität gebraucht, weil die Sache durch diese eben so gut, wie durch eine andere Form, deren objektive Realität unbezweifelt ist, erläutert werden kann. Ich kann eben dieses mit der kategorischen Form erläutern. A. ist B., bedeutet entweder, B. ist in A. enthalten, wo das Ist Nothwendigkeit ausdrückt, folglich macht das Bewußtsein von A. das Bewußtsein von B. nothwendig; oder A. kann B. sein (wo das Ist Möglichkeit bedeutet). A. wird als etwas, das auch an sich, B. aber als etwas, das nur durch A. ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann; also macht das Bewußtsein von B. das Bewußtsein von A. nothwendig; aber nicht umgekehrt. In beiden Fällen wird eine einseitige, folglich objektive Abhängigkeit der Glieder des Mannigfaltigen, in Ansehung des Bewußtseins überhaupt bestimmt. Ein Mensch ist ein Thier, will so viel sagen, das Bewußtsein von Mensch setzt das Bewußtsein von Thier voraus, aber

nicht umgekehrt. Ein Thier kann Mensch sein, heißt so viel, als das Bewußtsein der Menschheit setzt das Bewußtsein von Thier (dessen mögliche Bestimmung sie ist, und abstrahirt von demselben, nicht ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann) voraus; aber nicht umgekehrt, u. dgl. Dieses ist der von mir aufgestellte Grundsatz der Bestimmbarkeit, worauf die Unterscheidung zwischen formalem, realem und willkührlichem Denken beruht, wovon ich schon in unserer vorigen Unterredung gesprochen habe, und welcher der wahre Leitfaden ist, nicht nur zur Findung und Vollzähligmachung der Kategorien, sondern selbst der logischen Formen.

K. Wir kommen nun zu der Deduktion der Kategorien. Wir verstehen unter dieser Deduktion die Herleitung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs (der als Faktum vorausgesetzt wird) reiner Verstandesbegriffe a priori von Gegenständen. Erfahrungsbegriffe brauchen keine Deduktion, weil sie die Erfahrung unmittelbar gibt, wohl aber solche, die gar nicht aus der Erfahrung hätten entspringen können, und doch nicht nur von Gegenständen der Erfahrung, sondern auch von solchen, die ganz außer dem Gebiete der Erfahrung liegen, gebraucht werden.

Ph. Sie setzen also das Faktum, daß wir reine Verstandesbegriffe a priori von Gegenständen gebrauchen, als unbezweifelt voraus. Was heißt aber einen Begriff gebrauchen anders, als aus demselben synthetische Folgen herleiten?

K. Zugegeben!

Ph. Wenn wir also Begriffe finden, die wir zwar auf Gegenstände beziehen, woraus wir aber, in Ansehung dieser Gegenstände keine synthetischen Folgen herleiten, so kann man nicht sagen, daß wir diese Begriffe von diesen Gegenständen gebrauchen. Z. B. wir sind im Besitze der Begriffe von Glück und Schicksal, die wir auf Gegenstände beziehen (diese Gegenstände jenen Begriffen subsumiren), wir glauben dadurch gewisse Begebenheiten und Naturerscheinungen zu erklären. Nun aber heißt, Naturerscheinungen erklären, nichts andres, als diese besondern Erscheinungen aus den allgemeinen Naturgesetzen, als aus ihren Gründen, ableiten. Diese Begriffe aber enthalten in sich gerade die Verneinung der Erklärbarkeit der Erscheinungen, worauf sie bezogen werden, nach Naturgesetzen. Wir gebrauchen sie also in der That nicht, obschon wir sie zu gebrauchen glauben, indem wir aus ihnen keine Folgen in Ansehung der Gegenstände, worauf sie sich beziehen, herleiten können. Der Mathematiker denkt sich den Begriff eines regulären Dekaeders. Da aber dieser Begriff nicht konstruirt werden kann, so kann man auch davon keinen Gebrauch machen, um daraus gewisse synthetische Folgen herzuleiten. Solche Begriffe sind unfruchtbar, man kann aus ihnen nichts andres herleiten, als was schon in ihnen enthalten ist. Anstatt also einen solchen Gebrauch erst zu supponiren, und nachher nach der Rechtmäßigkeit dieses Gebrauchs zu fragen, sollten Sie lieber erst das Faktum selbst in Anspruch nehmen, alsdann würden Sie gefunden haben, daß dieser Gebrauch (in dem Sinne, den ich ihm beilege) nicht usurpirt, sondern ohne Grund supponirt ist, und Sie könnten also der Untersuchung über seine Rechtmäßigkeit überhoben sein. Selbst in einem Rechtshandel ist die Frage über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von dem (rechtlichen) Besitze selbst unzertrennlich, und die Beantwortung der Frage: quid juris? von der Beantwortung der Frage: quid facti? abhängig. Die Rechtslehre bestimmt die allgemeinen Regeln, nach welchen etwas (rechtlich) in Besitz genommen werden kann. Durch die Frage: quid facti? muß erst der gegebene Fall bestimmt werden, ehe man denselben einer bestimmten Regel subsumiren, d. h. die Frage: quid juris? beantworten kann. Denn wie kann man sonst etwas ganz Unbekanntes einer bestimmten Regel subsumiren? Aber fahren Sie immer auf Ihrem eigenen Wege fort.

K. Die analytische Einheit des Selbstbewußtseins (das Bewußtsein des Subjekts, daß es in dem zum Denken gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen mit sich selbst einerlei ist) ist nur durch die synthetische Einheit (des Mannigfaltigen, als zu einer Einheit des Bewußtseins gehörig) möglich. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht; welche den obersten Grundsatz der ganzen menschlichen Erkenntniß ausmacht.

Ph. Ich will einmahl sehen, ob ich Sie recht verstanden habe. Ich denke z. B. A. ist oder kann sein B.; ich muß also mir dieses Aktus (als einer Handlung, deren Sub-

jekt ich bin) bewußt sein, um sagen zu können: ich denke. Dieses Denken aber enthält erstlich das abgesonderte Bewußtsein einer jeden dieser Vorstellungen A. und B. an sich, und dann auch das Bewußtsein ihrer Verbindung in einer (synthetischen) Einheit des Bewußtseins. Jenes aber setzt nicht nur ein Selbstbewußtsein überhaupt (das auch in verschiedenen Subjekten gedacht werden kann), sondern auch Einerleiheit des Selbstbewußtseins in den verschiedenen Vorstellungen A. und B.; dieses aber (da hier nicht von dem empirischen, sondern von dem als Bedingung a priori gedachten Selbstbewußtsein die Rede ist) kann nur durch die synthetische Einheit des Bewußtseins bestimmt werden. Ich beziehe darum das Bewußtsein von B. auf mich, als auf eben dasselbe Subjekt, worauf A. bezogen wird, weil ich die synthetische Einheit des Bewußtseins auf mich, als auf ihr Subjekt beziehe; sonst hätte ich dazu keinen Grund. Die synthetische Einheit des Selbstbewußtseins (mein Selbstbewußtsein als Subjekt dieser Synthesis) ist also eine Bedingung a priori von der analytischen Einheit in einem möglichen Denken überhaupt (das Bewußtsein meiner selbst, als eben desselben Subjekts in den verschiedenen Vorstellungen), und diese wiederum Bedingung eines jeden gegebenen Denkens a priori. Habe ich Sie recht verstanden?

K. Wohl!

Ph. Aber Sie haben hierin einen sehr wichtigen Punkt übersehen! Die analytische Einheit des Selbstbewußtseins wird durch die synthetische Einheit be-

stimmt. Aber wodurch wird diese selbst a priori bestimmt? Ich bin mir meiner, als einerlei mit mir selbst in den verschiedenen Vorstellungen, nur unter der Bedingung bewußt, daß diese verschiedenen Vorstellungen von mir als zu einer (synthetischen) Einheit des Bewußtseins gehörig, erkennbar sind. Wodurch sind sie aber vor dem wirklichen Denken als solche erkennbar?

K. Sie fragen nach etwas Unmöglichem! Wie kann ich wissen, daß Vorstellungen zu einer Einheit des Bewußtseins gehören, bevor ich sie in einer Einheit des Bewußtseins verbinde, d. h. wirklich denke?

Ph. Ich habe aber doch die Möglichkeit davon gezeigt, daß nehmlich das Verhältniß der Vorstellungen zu ihrer Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins, durch ihr Verhältniß zu einem Bewußtsein überhaupt a priori bedingt ist. Ich erkenne in dem wirklichen Denken, A. ist B., daß ich diese Vorstellungen in einer Einheit des Bewußtseins wirklich verbinde, weil A. auch an sich, B. aber nicht an sich, sondern bloß in der und durch die Verbindung mit A. ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Nun bin ich mir aber des B. bewußt. Ich muß mir also dessen in der Verbindung mit A. bewußt sein, weil ich mir sonst dessen überhaupt nicht bewußt sein könnte. Ich bin mir also in jedem gegebenen Denken der synthetischen Einheit, nach einem bestimmten Grundsatze a priori bewußt. Sie hingegen fordern bloß diese synthetische Einheit, selbst als Grundsatz a priori, ohne doch zu bestimmen, worin der Grund dieser synthetischen Einheit a priori bestehen mag!

K. Synthetische Einheit der Apperception ist also doch das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Ph. Dieses ist zwar Ihren Erklärungen von Synthesis und Analysis gemäß, indem nach Ihnen eine Erkenntniß analytisch ist, wenn die Einheit darauf beruht, daß das Prädikat im Begriffe des Subjekts enthalten, und synthetisch, wenn es zwar nicht im Begriffe enthalten, aber doch mit demselben in einer objektiven Einheit des Bewußtseins verknüpft ist. Nach mir hingegen ist eine Erkenntniß analytisch, wenn auch das Prädikat nicht im Begriffe des Subjekts enthalten, aber doch ohne dasselbe kein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt ist, wie z. B. dieses Urtheil: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs ist also nach mir die analytische Einheit des Mannigfaltigen im Objekte, welche Bedingung der (dem Begriffe nach) synthetischen Einheit desselben ist, die wiederum die analytische Einheit des Selbstbewußtseins bestimmt. Eine Linie z. B. ist Raum auf eine gewisse Art (durch eine einzige Dimension) bestimmt. Nun ist zwar die Vorstellung der Bestimmung nicht in der Vorstellung des Raumes enthalten; sie sind also in dieser Rücksicht nicht identisch. Da aber die Bestimmung ohne das Bestimmbare gar kein Gegenstand des Bewußtseins seyn kann, so ist diese Verbindung von Seiten der Bestimmung analytisch, die den Grund von der synthetischen Verbindung, in Rücksicht auf das Bestimmbare

(welches auch an sich, außer der Verbindung, ein Gegenstand des Bewußtseins ist), ausmacht.

K. Die Kategorien haben also keinen andern Gebrauch, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Denn die Kategorien sind nichts andres als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, durch welche dessen Anschauung, in Ansehung einer der logischen Funktionen im Urtheilen, als bestimmt angesehen wird. Sie sind Verhältnißbegriffe, wodurch allein keine Objekte gegeben, sondern sie können erst von anderwärts gegebenen gebraucht werden. Wir kennen aber keine andern Objekte, als die der Anschauung, die bloß sinnlich, d. h. durch Empfindung gegeben werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung keine Erkenntniß von Dingen, als durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. h. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß, welche Erfahrung genannt wird.

Ph. In diesem Resultate kann ich nicht anders als mit Ihnen übereinstimmen, obschon ich dasselbe auf eine von der Ihrigen verschiedene Art herausbringe. Nach mir sind die Kategorien Begriffe, die den verschiedenen Verhältnissen des Mannigfaltigen in einem Objekte zum Bewußtsein überhaupt zum Grunde liegen. In der bloßen Form wird die Kategorie bloß als Bedingung von dem möglichen Gebrauche dieser Form gedacht, und nur in der Anwendung dieser Form auf gegebene Objekte, wird sie als Prädikat eines gegebenen Subjekts erkannt. So enthält z. B. die logi-

sche Form, A. ist B., nicht mehr, als die Vorstellung zweier an sich unbestimmter Dinge, die bloß dadurch bestimmt sind, daß sie einander nicht widersprechen, und schon dadurch logisch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden. Soll aber diese Form von gegebenen Objekten gebraucht werden, so setzt sie als Bedingung voraus, daß diese in dem, dem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Verknüpfung in eine Einheit des Bewußtseins vorausgesetzten, Verhältnisse desselben zum Bewußtsein überhaupt stehen. Wie denn z. B. unter A. Raum überhaupt, und unter B. seine besondere Bestimmung als Linie verstanden wird, wodurch das in der Form gedachte Prädikat eines ganz unbestimmten Subjekts, und welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es ein Gegenstand des Bewußtseins an sich ist, Prädikat eines bestimmten Subjekts, nehmlich des Raumes, ist, und so auch das unbestimmte Prädikat, welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es nehmlich nicht an sich, sondern in der Verbindung, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, gleichfalls ein bestimmtes Prädikat eines bestimmten Subjekts, nehmlich die Bestimmung als Linie, wird. Ohne auf eine bestimmte Art gegebenes Objekt aber kann die Kategorie bloß als Bedingung von dem möglichen Gebrauche dieser Form, so wie die Form selbst, bloß gedacht, aber nicht wirklich gebraucht, folglich dadurch kein Objekt bestimmt werden. Ich glaube nicht, daß es so viel Weitläuftigkeit nöthig hat, einem dieses zu beweisen, als Sie in Ihrem Buche gebrauchen.

K. Ob man dieser Weitläuftigkeit durch einen kürzern Weg, den Sie eingeschlagen haben, überhoben sein

kann, ohne daß die Sache an Gründlichkeit und systematischer Methode einen Mangel leiden soll, will ich für jetzt dahin gestellt sein lassen; genug, daß Sie in Ansehung des Resultates mit mir einig sind, daß nehmlich (gegen die Behauptung der Dogmatiker) die Kategorien keinen andern Erkenntnißgebrauch haben, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Ph. Warum eben auf Gegenstände der Erfahrung, und nicht vielmehr auf (a priori oder a posteriori) gegebene Gegenstände überhaupt?

K. Können uns denn andere Gegenstände gegeben werden, als die empirischen?

Ph. Aber Sie geben doch selbst zu, daß Raum und Zeit Anschauungen sind, die uns a priori als Formen der Sinnlichkeit gegeben werden. Warum sollten also nicht die Kategorien auf die darin a priori bestimmbaren Gegenstände (der Mathematik) anwendbar sein?

K. Die Objekte der Mathematik sind nicht für sich Erkenntnisse; außer so fern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß, uns darstellen lassen; ob es aber solche gibt, bleibt durch diese bloße Form unbestimmt, und kann nur empirisch bestimmt werden.

Ph. Ich kann mit Ihnen hierin nicht übereinstimmen. Diesem zu Folge wird die Mathematik zu ihrer objektiven Realität, empirische Gegenstände voraussetzen, welches der Reinheit dieser Wissenschaft Abbruch thun wird. Objekt der Erkenntniß, in so fern es der Erkenntniß selbst entgegen gesetzt wird, hat zwei einander ganz entgegen gesetzte Bedeutungen. Es bedeutet

nehmlich entweder das auf eine individuelle Art Gegebene (den Stoff in einem sinnlichen Objekte), welches als reales Subjekt gedacht, dem die Erkenntniß selbst als Prädikat beigelegt wird. Dieses ist das empirische Objekt. Oder es bedeutet den ganz unbestimmten Begriff eines logischen Subjekts überhaupt, dem die Erkenntniß als Prädikat beigelegt, wodurch dasselbe als ein reales Objekt bestimmt wird, und nur in diesen beiden Rücksichten kann das Objekt von der sich darauf beziehenden Erkenntniß getrennt und derselben entgegen gesetzt werden. Außer dieser aber hat diese Trennung und Entgegensetzung gar keine Bedeutung. Der Begriff eines Dreiecks z. B. ist zwar in Beziehung auf empirische Objekte, die ihm gemäß gedacht werden können, (eine mögliche) Erkenntniß dieser Objekte. Außer dieser Beziehung aber ist es an sich Objekt und Erkenntniß eines Objekts zugleich. Es enthält nichts Empirisches in sich, das als Objekt außer der Erkenntniß gedacht werden könnte; und der Begriff eines logischen Objekts überhaupt bestimmt in Ansehung der Erkenntniß nichts. Die Kategorien können also allerdings als Bedingungen der Möglichkeit realer Objekte der Mathematik gebraucht werden.

K. Außer der intellektuellen Synthesis (synthetischen Einheit der Apperception) des Verstandes, gibt es noch eine Synthesis der Einbildungskraft, die gleichfalls transscendental ist. Denn da wir reine Anschauungen a priori haben, so kann die produktive Einbildungskraft zwar als ein sinnliches

Vermögen, den Formen der Sinnlichkeit, aber auch als ein Spontaneitäts-Vermögen, den Verstandesbegriffen gemäß, Objekte a priori bestimmen.

Ph. Dagegen finde ich nichts einzuwenden. Was Sie aber ferner in Ihrem Buche über den innern Sinn und das Paradoxe, wie dieser sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, sagen, ist mir unverständlich. Erlauben Sie mir daher, daß ich Ihnen meine Gedanken hierüber eröffne, vielleicht wird es sich finden, daß wir hierin im Wesentlichen nicht unterschieden sind. Ich verstehe unter innerm Sinne (in transscendentaler Bedeutung) das Vermögen des Subjekts sich seiner selbst in der Erkenntniß, nicht als Subjekt der Erkenntniß überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, zu denken, sondern als individuelles Subjekt der Erkenntniß ihrer Wirklichkeit nach zu erkennen. Beide sind transscendental, indem in beiden das Subjekt durch keine innern Merkmahle erkennbar gedacht wird; aber mit diesem Unterschiede, daß das Subjekt in der ersten Bedeutung nichts andres als der als Bedingung aller möglichen Erkenntniß gedachte Begriff von einem Subjekte aller möglichen Erkenntniß überhaupt ist. Das Subjekt in der zweiten Bedeutung aber ist kein bloßer Begriff, sondern ein wirkliches Objekt; freilich kein Objekt der Anschauung an sich, aber doch ein solches, das durch die Beziehung jenes Begriffs auf eine (als Objekt gegebene) wirkliche Anschauung, selbst als wirklich erkennbar ist. Wenn ich zu einer gegebenen

Zeit den Begriff eines Dreiecks z. B. denke, so erkenne ich mich, durch die Beziehung dieses Denkens (das seiner Möglichkeit nach für ein jedes Subjekt überhaupt von der Zeit unabhängig ist), auf diese gegebene Zeit, als wirklich, obschon diesem meinem Ich so wenig als dem Begriffe von einem Ich (Subjekt) überhaupt, eine Anschauung subsumirt werden kann. Das empirische Subjekt hingegen (welches hierher gar nicht gehört) wird durch das transscendentale Subjekt, nicht bloß als etwas, das sich auf wirkliche Anschauung bezieht, sondern als Objekt der Anschauung selbst (durch Verknüpfung des Mannigfaltigen der Zustände des Subjekts, die selbst Anschauungen sind, in einer Einheit des Bewußtseins) erkannt.

In einer jeden wirklichen Erkenntniß findet eine Dreieinigkeit von dreierlei Ich (durch Selbstbewußtsein bestimmte Personen) Statt. 1) Das Ich, welches durch die als oberste Bedingung von der Möglichkeit aller Erkenntniß überhaupt gedachte ursprüngliche Einheit der Apperception; 2) das wirkliche Ich, das bloß durch Beziehung auf etwas Wirkliches in der Zeit selbst als wirklich bestimmt wird; 3) das durch innere empirische Merkmahle (Empfindungen) bestimmte Ich; welches Ich von mir selbst als Objekt erkennbar ist. Freilich ist es unerklärbar, wie ich etwas (meinen Zustand) als Subjekt und zugleich als Objekt außer mir erkennen kann? Dieses kann, wie ich schon bemerkt habe, nur dadurch begreiflich gemacht werden, daß das Subjekt so wenig als erkennbares Objekt an sich, als mit seinem Zustande

einerlei, sondern als Fluxion von diesem (als der jedesmahlige Zustand in seiner Entstehung) gedacht wird.

K. Ein Urtheil ist nichts andres, als eine bestimmte Art, gegebene Erkenntnisse (Anschauungen, Begriffe oder Selbsturtheile, wie in dem hypothetischen und disjunktiven Urtheile der Fall ist) zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Da nun aller Verstandesgebrauch sich auf urtheilen reduciren läßt, so ist die synthetische Einheit der Apperception das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Ph. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit.

K. Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammen kommen kann.

Ph. Richtig! denn die Einheit der Anschauung (eines Hauses z. B.) ist nur durch die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception (in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung) möglich. Nun aber sind die Kategorien Begriffe von den logischen Funktionen im Urtheilen, in so fern sie durch das Verhältniß des Mannigfaltigen zum Bewußtsein überhaupt bestimmt sind. Alles Mannigfaltige also, so fern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, stehet unter den Kategorien.

K. Außer der Synthesis der Apperception gibt es noch eine Synthesis der Apprehension, worunter ich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe; wodurch Wahrnehmung, d. h. empirisches Bewußt-

sein derselben möglich wird. Diese setzt aber die ursprüngliche Synthesis der Apperception nebst den Kategorien voraus. Also sind die Kategorien Bedingungen von der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. durch Verstand verknüpfter Wahrnehmung.

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so wollen Sie damit so viel sagen: Es sei eine empirische Anschauung X., deren Mannigfaltiges (die Theile woraus sie bestehet) A. B. C., außer einander im Raume erscheinen. Durch dieses Außereinandersein werden die Theile des Mannigfaltigen dieser Anschauung auf einander bezogen. In einer jeden Beziehung aber werden die auf einander bezogenen Dinge in eine Einheit des Bewußtseins verbunden. Folglich setzt die Synthesis der Apprehension, oder die Zusammensetzung der Anschauung X. aus dem empirischen Mannigfaltigen A. B. C., die Synthesis der Apperception voraus. Aber nicht nur die Synthesis der Apperception überhaupt, sondern eine durch eine bestimmte Kategorie bestimmte Art derselben wird hier vorausgesetzt, nehmlich die Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. h. Quantität, wenn man darin vom Raume, als dem gegebenen Quantum, abstrahirt. Es sei ferner eine Anschauung in der Zeit (Begebenheit) X., worin A. vorhergeht und B. folgt (in der Erscheinung), so wird dadurch B. auf A. bezogen, also mit demselben in eine Einheit des Bewußtseins verknüpft. Sie werden aber nicht nur in eine Einheit des Bewußtseins überhaupt, sondern in eine bestimmte Einheit des Bewußtseins (worin A. als das Vorhergehende von B. als dem Folgenden unterschieden, und also erkennbar ist), verbunden, welche nichts andres (wenn man von der empirischen Zeit abstrahirt) als die Kategorie von Ursache (der Begriff eines Objekts, welches in Beziehung auf ein anderes durch ein bestimmtes Zeitverhältniß gedacht wird) ist.

K. Lassen Sie uns nun zu der Analytik der Grundsätze übergehen. In der transscendentalen Analytik der Grundsätze sollen die, aus den reinen Verstandesbegriffen unmittelbar folgenden Grundsätze vorgetragen, und Regeln für ihren Gebrauch gegeben werden. In Ansehung dieses letztern Umstandes hat die transscendentale Analytik vor der allgemeinen Logik und jeder andern Wissenschaft, die keine Regeln ihres Gebrauchs geben kann, sondern dieses einzig und allein der Urtheilskraft überlassen muß, einen Vorzug. Denn diese Grundsätze sind eben solche, die als Bedingungen von dem möglichen Gebrauche der Begriffe a priori gedacht werden; folglich geben sie die Fälle an, wo dieser Gebrauch Statt findet.

Ph. Ich hoffe, den Grund dieses Vorzugs in der Folge bestimmter angeben zu können.

K. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des erstern mit dem letztern gleichartig sein. Nun aber sind reine Verstandesbegriffe mit sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig; wie ist nun die Subsumtion der Anschauungen unter reine Ver-

standesbegriffe, d. h. der Anwendungen der Kategorien auf Erscheinungen möglich?

Ph. Nach mir muß diese Frage so vorgelegt werden: In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriffe muß dieser, als ein mögliches Prädikat von jenem, gedacht werden können; denn die einem Subjekte wirkliche Beilegung eines Prädikats setzt die mögliche Beilegung voraus, deren Bedingung, wie ich gezeigt habe, ist, daß das Subjekt ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, das Prädikat aber nicht an sich, sondern in der und durch die Verbindung mit dem Subjekte, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Nun aber ist ein reiner (wenn auch nicht transscendentaler) Begriff a priori kein mögliches Prädikat einer empirischen Anschauung, weil sowohl diese ohne jenen, als jener ohne diese, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann; wie ist also die Anwendung eines reinen Begriffs auf empirische Anschauungen möglich? Wie kann man z. B. sagen: dieser Teller (wenn dadurch das Materiale desselben verstanden wird) ist rund? Was hilft es, daß der reine Begriff des Zirkels, wie sich der Geometer ihn denkt, so gut wie das empirische Runde eine Anschauung ist? denn dieses ist eben die Frage: wie kann man einen geometrischen, also reinen Zirkel in einem empirischen Gegenstande als rund anschauen?

K. Wie wollen Sie nun diese sonderbare Frage beantworten?

Ph. Nach meinem Grundsatze ist nichts leichter als dieses! Der reine Begriff wird nicht dem empirischen Gegenstande, seinem materialen Inhalte, sondern seiner Form nach, als Prädikat beigelegt. Nun ist, nach Ihnen selbst, Raum die Form der äußern Anschauungen; wenn ich also sage: der Teller ist rund, so heißt es so viel: der Teller ist als ein Gegenstand der äußern Anschauung nothwendig im Raume, und der Raum dieses Tellers ist rund. Nun ist rund allerdings ein mögliches Prädikat vom Raume, weil Raum überhaupt auch an sich, ohne die Bestimmung rund, diese aber nicht an sich sondern als Bestimmung des Raumes, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Dieses Urtheil ist also möglich, und kann daher im gegenwärtigen Falle wirklich gebraucht werden.

K. Ich dehne meine Frage nicht auf den Gebrauch reiner Begriffe überhaupt aus, sondern ich schränke sie auf den Gebrauch transscendentaler Begriffe ein; welche ich auf folgende Art beantworte.

Der Verstandesbegriff enthält eine reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des innern Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist, und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andrerseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird

eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letztern unter die erste vermittelt.

Ph. Hätten Sie, wie ich gethan habe, diese Frage allgemein gemacht, und sie auf den Gebrauch reiner Begriffe a priori überhaupt ausgedehnt, so könnten Sie dieselbe auf eine ganz allgemein befriedigende Art beantworten. Die Möglichkeit des Gebrauchs transscendentaler Begriffe ist auf eben die Art, als die Möglichkeit des Gebrauchs anderer reiner Begriffe, erklärbar. Die transscendentalen Begriffe werden nicht als Prädikate empirischer Objekte ihrem materialen Inhalte, sondern ihrer Form nach, beigelegt. Wenn ich z. B. sage, A. ist Ursache von B., so will ich damit so viel sagen: A. geht immer (in der Zeit) vorher, und B. folgt darauf. Das Vorhergehen, als Zeitbestimmung ist ein mögliches Prädikat von A. (in Beziehung auf B.), indem A. nothwendig in der Form der Zeit (überhaupt, deren mögliche Bestimmung das Vorhergehen ist) vorgestellt werden muß. Nothwendigkeit ist wiederum eine mögliche Bestimmung von Ewigkeit, indem Ewigkeit auch an sich ohne Nothwendigkeit, diese aber nicht ohne jene, ein Gegenstand des Bewußtseins ist. Man kann also unter Voraussetzung der Ewigkeit, die Nothwendigkeit des Vorhergehens von A. vor B. als mögliches Prädikat der Ewigkeit, d. h. A. als Ursache von B. denken.

K. Das

K. Das Schema ist vom Bilde unterschieden, indem dieses den Begriff individuell (in Ansehung des Materiellen völlig bestimmt), jenes aber auf eine allgemeine Art darstellt.

Ph. Die Darstellung eines Begriffs vermittelst eines Bildes ist in doppelter Rücksicht mangelhaft. In Rücksicht auf den Inhalt und in Rücksicht auf den Umfang des Begriffs, und doch wird der Begriff dadurch, sowohl in Ansehung der Bedeutung, als der daraus zu ziehenden (synthetischen) Folgen, völlig bestimmt dargestellt. Das Bild des Zirkels z. B. in meiner empirischen Zeichnung ist erstlich in Rücksicht des Inhalts mangelhaft, indem dieser Begriff eine unendliche Anzahl gleicher Linien, die aus eben dem Punkte ausgehen, voraussetzt, die also nie völlig dargestellt werden können. Zweitens in Ansehung des Umfangs, indem diese Darstellung individuell ist, und doch allgemein gelten soll. Setzt nun dieses Geheimniß unsers Erkenntnißvermögens nicht ein Erkenntnißvermögen voraus, dessen Darstellung nicht wie die unsrige, individuell, sondern speciell und völlig adäquat ist, von dem das Unsrige abstammt, und mit welchem es in allen seinen Operationen vereinigt ist? und ist also der Platonismus ungegründet?

K. Bisher haben wir die von uns vorgelegte Frage: wie ist synthetische Erkenntniß a priori möglich? im Allgemeinen aufzulösen gesucht, und die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze bloß als Bedingungen einer möglichen Erfahrung aufgestellt. Nun ist es Zeit, daß wir ins Detail gehen, und den festgesetzten Principien gemäß, ein vollständiges System des möglichen

Verstandesgebrauchs sowohl, als eine genaue Prüfung seines Mißbrauchs scientifisch vortragen, und also die Kritik unsers Erkenntnißvermögens auf eine völlig befriedigende Art vollenden.

Ph. Da Sie dieses alles in Ihrem vortrefflichen Werke geleistet haben, so will ich Sie für jetzt dieser Mühe überheben. Was ich über das Ganze dieses Unternehmens zu bemerken habe, ist dieses, daß, wie ich dafür halte, dieses alles theils mit mehrerer Gründlichkeit, theils auch mit weniger Aufwand und Zurüstung bewerkstelliget werden könnte.

K. Ich wünsche, daß Sie die Wahrheit dieser Behauptung durch die That beweisen möchten. Es wäre allerdings kein geringer Vortheil für die Philosophie, wenn eine solche wichtige Untersuchung, von welcher man aber sehr wenige und allgemeine Resultate erwarten darf, gründlicher und kürzer angestellt werden könnte. Sie haben schon in unserer bisherigen Unterredung Proben genug gezeigt, woraus man sehen könnte, daß Sie dieses zu leisten im Stande sind. Es wird also hoffentlich Ihnen nicht schwer fallen, dieses wirklich zu leisten, und meine kritischen Fragen nach Ihrer eigenen Art bestimmt und kurz zu beantworten.

Ph. Ihre Forderung ist nicht mehr als billig! Damit ich aber bestimmt wissen soll, was alles von mir gefordert wird, so werden Sie die Güte haben, mir dieses in Fragen vorzutragen, die ich nach und nach zu beantworten suchen werde. Da es aber schon zu spät ist, so wollen wir dieses auf eine andere Unterredung versparen.

Drittes Gespräch.

Philalethes.

Machen Sie nun den Anfang mit Ihren Fragen!

Kriton. Geben Sie den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen zu?

Ph. Ja!

K. Worin besteht dieser Unterschied?

Ph. Die Eintheilung der Urtheile in synthetische und analytische Urtheile kann, wie ich dafür halte, in dreierlei Rücksichten geschehen. Erstlich in Rücksicht des Unterschieds zwischen den Urtheilen aus Begriffen, und Urtheilen aus Konstruktionen der Begriffe. Diese Eintheilung ist die Ihrige. Zweitens, in Rücksicht der konstruirten Begriffe selbst, die ein analytisch-synthetisches Urtheil voraussetzen. Z. B. die Konstruktion einer geraden Linie, als reelles Objekt, setzt ein analytisch-synthetisches Urtheil voraus, indem die Bestimmung des Geradeseins nicht ohne das Bestimmbare: Linie, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Das Prädikat ist also mit dem Subjekte, nicht ihren Begriffen nach, sondern ihrem Dasein nach, im Bewußtsein, durch das Urtheil, das zwar nicht ausgedrückt, aber dennoch vorausgesetzt wird: das Geradesein ist nothwendig Linie, analytisch verbunden. In dem in dieser Konstruktion ausgedrückten Urtheile: eine Linie kann gerade sein, aber wird Linie mit Ge-

radesein synthetisch verbunden, weil in dem Bewußtsein von Linie das Bewußtsein des Geradeseins nicht nothwendig enthalten ist. Dieses Urtheil ist also, wenn wir auf alles Rücksicht nehmen, was darin gedacht wird, analytisch-synthetisch. Analytisch von Seiten des Prädikats, und synthetisch von Seiten des Subjekts. Drittens in Rücksicht der unmitelbaren Folge des Urtheils aus der Konstruktion des Begriffs. Synthetische Urtheile sind in dieser Rücksicht solche, worin das Prädikat dem Subjekte unmittelbar; analytische aber solche, worin das Prädikat dem Subjekte vermittelst einrr Reduktion des Subjekts beigelegt wird. Die Axiomen und Postulate der Mathematik sind synthetische; die Lehrsätze aber (deren Wahrheit nicht unmittelbar aus Vergleichung des Begriffs des Subjekts mit dem Prädikate, sondern vermittelst einer Reduktion des Subjekts eingesehen wird) analytische Urtheile. Die Urtheile aber, worin das Prädikat im Begriffe des Subjekts enthalten ist, sind identische und also unfruchtbare Urtheile (die zur Erweiterung der Erkenntniß untauglich sind) und nur als Theilerklärungen gelten können.

K. Gibt es synthetische Urtheile außer der Mathematik?

Ph. Ja, aber solche, deren objektive Realität (ihr Gebrauch vom realen Objekte) in Zweifel gezogen werden kann.

K. Gibt es synthetische Urtheile a priori im strengen Sinne?

Ph. Ja!

K. Was verstehen Sie unter synthetischen Urtheilen a priori im strengen Sinne?

Ph. Unter synthetischen Urtheilen a priori im strengen Sinne verstehe ich solche, worin das Prädikat dem Subjekte, nach einem Grundsatze a priori synthetisch beigelegt wird, durch welchen es als ein mögliches Prädikat dieses Subjekts, vor der wirklichen Beilegung erkennbar ist.

K. Was ist nun dieser Grundsatz?

Ph. Diese Frage kommt noch zu früh, sie soll in der Folge erörtert werden.

K. Was ist Gegenstand des Denkens überhaupt?

Ph. Alles, was ein logisches Subjekt ist, wovon etwas prädicirt werden kann.

K. Was ist ein realer Gegenstand des Denkens?

Ph. Was in einer Anschauung gegeben und in einer synthetischen Einheit des Bewußtseins gedacht werden kann.

K. Was Vorstellung?

Ph. Das, was von einem realen Gegenstande prädicirt und auf andere Prädikate desselben bezogen wird. Sie wird dem realen Gegenstande in Ansehung des Inhalts, und dem Begriffe in Ansehung des Umfanges entgegen gesetzt. Nehmlich der Gegenstand enthält alle in ihm gedachte Merkmahle. Die Vorstellung aber nur ein einziges Merkmahl, oder einige Merkmahle, die sich auf deu Gegenstand als einen Theil auf das Ganze beziehen. Wie aber Vorstellung in Ansehung des Umfangs, dem Begriffe entgegen gesetzt wird, ist leicht begreiflich, indem Vorstel-

lung sich auf einen einzelnen Gegenstand bezieht; Begriff aber allgemeine (mehrern Gegenständen gemeinschaftliche) Vorstellung ist.

K. Was ist Sinnlichkeit?

Ph. Das Vermögen, eine individuelle Vorstellung von einem Gegenstande zu erlangen.

K. Was ist Anschauung?

Ph. Anschauung (als Vermögen) ist das Vermögen, das Absolute in einem Gegenstande zu erkennen. Durch das Merkmahl: das Absolute, wird sie dem Denken (Erkenntniß des Verhältnisses der Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins), und durch das Merkmahl: in einem Gegenstande, wird sie dem Empfinden (dem Absoluten in dem Zustande des Subjekts) entgegen gesetzt.

K. Was ist Wahrnehmung?

Ph. Eine Beziehung der Vorstellungen, Anschauungen oder Empfindungen (das was durch diese Vermögen bestimmt wird) auf einander.

K. Was Erfahrung?

Ph. Die Beziehung der Wahrnehmung als objektiv nothwendig und allgemein gültig gedacht.

K. Was ist Materie, und was Form einer Erkenntniß?

Ph. Materie ist das, was an sich vor der gegebenen Erkenntniß; Form aber, was nicht an sich, sondern erst in der und durch die Erkenntniß, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

K. Was ist Bedingung der Erkenntniß a priori?

Ph. Die Erkenntniß dessen, was von einem Objekte an sich, vor der gegebenen Erkenntniß von demselben, ein Gegenstand des Bewußtseins sein muß, ist Bedingung der gegebenen Erkenntniß. Z. B. sowohl der Begriff von Dreieck überhaupt, als seine Eigenschaften, sind Bedingungen der Erkenntniß eines rechtwinklichten Dreieckes, und können von ihm a priori prädicirt werden.

K. Was ist Raum?

Ph. Raum ist eine Form, oder eine uns eigenthümliche Art, die mögliche Verschiedenheit äußerer (von unsern Zuständen verschiedener) Gegenstände (im Gegensatz vom Subjekte) allgemein vorzustellen. (nicht das, worin diese Verschiedenheit besteht, sondern die Verschiedenheit überhaupt.)

K. Wodurch wird aber Raum selbst als eine bestimmte Anschauung erkannt?

Ph. Durch die gegebene (bestimmte) Verschiedenheit der Gegenstände, von deren Bestimmung aber abstrahirt wird.

K. Woher kommt es aber, daß der Raum als stätig und unendlich angeschauet wird, da doch die Verschiedenheit der Gegenstände, wodurch er erkannt wird, nie als stätig und unendlich in der Anschauung angetroffen werden kann?

Ph. Dieses rührt daher, daß Raum Bedingung von der möglichen Verschiedenheit der Gegenstände ist, die allerdings als stätig und unendlich vorgestellt, und durch ein beständiges Interpoliren und Fortsetzen der Reihe der verschiedenen Gegenstände,

nach dem Gesetze der Stätigkeit zwar nie wirklich erkannt werden kann, aber dennoch erkennbar ist. Zur Erkennbarkeit gehört nichts mehr als die mögliche Darstellung eines Begriffs von der zur wirklichen Darstellung erforderlichen Zeitbestimmung abstrahirt. Ist nun diese unendlich, so bleibt der Begriff immer erkennbar, ohne daß er je völlig dargestellt werden kann.

K. Wie soll nun der Raum, als Gegenstand der Geometrie vorgestellt werden, da diese den Raum als eine bestimmte Anschauung, und nicht im beständigen Fortschreiten zu einer bestimmten Anschauung voraussetzt?

Ph. Ich behaupte gerade das Gegentheil. Der Satz: man kann eine Linie theilen und verlängern ins Unendliche, bedeutet nicht, eine Linie enthält in sich unendlich viele Theile, sondern bloß, daß die Theilbarkeit einer Linie keine Grenzen habe. Man kann daher die wirkliche Theilung immer so weit treiben, als es zum Behufe irgend einer geometrischen Wahrheit erforderlich ist. Der Raum ist auf eben die Art ein Gegenstand der Geometrie, als die unendlichen Reihen Gegenstände der Arithmetik sind.

K. Was ist nun Zeit?

Ph. Zeit ist die Bedingung der möglichen Verschiedenheit der innern Zustände des Subjekts, und vermittelst dieser auch der möglichen Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Uebrigens gilt von der Zeit, in Ansehung der innern Zustände des Subjekts alles, was vom Raume in Ansehung der Gegenstände behauptet worden ist.

K. Welche Resultate wollen Sie nun aus Ihren bisherigen Erörterungen ziehen?

Ph. Sehr wichtige! Erstlich, daß es nicht nur gibt (wirklich in den Wissenschaften) sondern auch es muß synthetische Urtheile geben, weil sonst die analytischen Urtheile nicht nur keinen Gebrauch, sondern auch an sich, nebst ihrem Princip (oder Satze des Widerspruchs) gar keine Bedeutung haben könnten.

K. Wie so?

Ph. Der Satz des Widerspruchs wird von den Logikern gemeiniglich so ausgedrückt. A. kann nicht B. und nicht B. zugleich sein. Dieses zugleich kann nicht heißen zu gleicher Zeit, weil sonst dieser bloß formale Satz durch die Bedingung der Zeit, die gar zu der Form des Denkens nicht gehört, afficirt sein wird. Sondern zugleich heißt bloß in einer*) objektiven (objektbestimmten) Einheit des Bewußtseins verknüpft. Beide aber werden als dem A. nicht entgegen gesetzt (nicht non A.) gedacht. Es können also alle drei in eben derselben Einheit des Bewußtseins überhaupt gedacht werden. Soll also der Satz des Widerspruchs in dieser Formel ausgedrückt eine Bedeutung haben, so muß unter dem Sein und Nichtsein keine bloße Denkbarkeit und Nichtdenkbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs, sondern die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer andern Art von objektiver Verbindung gedacht werden. Alsdann heißt A. ist B., A. und B. sind in einer objektiven Einheit

*) Denn in einer subjektiven Einheit des Bewußtseins sind allerdings die Contradictoria verbunden, wodurch sie eben als Contradictoria gedacht werden.

des Bewußtseins verbunden. Es kann also nicht in eben dieser objektiven Einheit non B. mit A. verbunden sein, obschon es in einer andern objektiven Einheit mit demselben verbunden sein kann, welches den Grund der disjunktiven Urtheile ausmacht. Man sieht also, daß selbst der erste Grundsatz aller analytischen Urtheile nicht nur keinen Gebrauch, sondern auch keine Bedeutung haben kann, ohne synthetische Urtheile vorauszusetzen.

K. Aber Sie wissen doch, daß ich diese Formel verwerfe; nicht bloß deßwegen, weil darin der Ausdruck der Unmöglichkeit (das Nichtkönnen) überflüssig ist, sondern auch, weil sie durch eine Zeitbestimmung (zugleich) afficirt sein muß, wenn sie ihre Richtigkeit haben soll. Ich setze daher an ihre Stelle diese Formel: A. ist nicht non A. oder keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; und diese Formel setzt keine synthetische Urtheile voraus.

Ph. Diese Formel A. ist nicht non A., mit Ihrer Erlaubniß, stellt nicht den Satz des Widerspruchs, sondern bloß die demselben zum Grunde liegende Form der Entgegensetzung vor. A. und non A. widersprechen sich einander, hat gar keinen Sinn; sie sind bloß einander entgegengesetzt, und daher widerspreche ich mir, wenn ich setze X. ist A. und non A. (in eben derselben Einheit des Bewußtseins). Was aber die Einwürfe betrifft, die Sie wider die erste Formel machen, so ist die erste Einwendung von keinem Belange, weil ihr zu Folge diese Formel nicht unrichtig ist, sondern bloß eine über-

flüssige Bestimmung enthält. Auch die zweite Einwendung wird durch meine Erklärung vom Zugleich (in eben derselben objektiven Einheit des Bewußtseins) gehoben. Also ist gerade diese Formel, aber nicht die Ihrige, die richtigste!

K. Nun weiter!

Ph. Also statt daß ich, wie Sie, die Möglichkeit analytischer Urtheile, nach dem Satze des Widerspruchs voraussetzen, und darauf die Möglichkeit synthetischer Urtheile untersuchen soll, muß ich gerade den entgegengesetzten Weg einschlagen, und nach der als Bedingung und der Möglichkeit und dem Gebrauche analytischer Urtheile vorausgesetzten Möglichkeit synthetischer Urtheile fragen. Da nun synthetische Urtheile solche sind, worin die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat nicht nach dem Satze des Widerspruchs erkannt wird, so ist die Bedeutung der Frage: wie sind synthetische Urtheile möglich? diese: was für einen Grundsatz kann es außer dem Satze des Widerspruchs geben, nach welchem ein Urtheil oder eine Verbindung mehrerer Vorstellungen in einer Einheit des Bewußtseins möglich ist? Dieser Grundsatz ist aber kein anderer, als der sich auf das, in dem Verhältnisse der Verknüpfung der Vorstellungen in einer Einheit des Bewußtseins als Bedingung vorausgesetzte Verhältniß derselben zum Bewußtsein überhaupt bezieht. A. kann sein B., nicht bloß deßwegen, weil B. dem A. nicht widerspricht (nicht non A. ist), sondern weil B., wenn es nicht mit A.

in einer Einheit des Bewußtseins gedacht wird, gar kein Gegenstand des Bewußtseins sein könnte. B. sowohl als non B. setzt zu seinem möglichen Bewußtsein überhaupt, die Verbindung mit A. in einer Einheit des Bewußtseins voraus, obschon B. in einer andern Einheit des Bewußtseins als non B. mit A. verbunden werden kann. Eine Linie kann sowohl gerade als krumm sein, d. h. sowohl gerade als krumm kann nur als Bestimmung von Linie (als mit derselben in einer Einheit des Bewußtseins verbunden) ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein. Sie können aber nicht in eben derselben Einheit des Bewußtseins mit Linie (als gerade-krumme Linie) verbunden werden. Ich gehe aber noch weiter, und ziehe als eine Folgerung aus meiner Erörterung der Begriffe von Zeit und Raum, daß dieser von mir aufgestellte Grundsatz nur von den (mathematischen) Gegenständen in Zeit und Raum gebraucht werden, und daß es nur hier synthetische Urtheile geben kann, weil nur hier bei Bildung der Begriffe die synthetische Methode gebraucht wird und werden muß. Denn gesetzt, man wollte hier, um zu Begriffen zu gelangen, die analytische Methode gebrauchen, z. B. um zum Begriffe einer Linie überhaupt zu gelangen, erst die Begriffe von einer geraden und einer krummen Linie analysiren, und das ihnen gemeinschaftliche davon abstrahiren, so wird dieses voraussetzen, daß man ein Bewußtsein von einer geraden und einer krummen Linie haben kann, ehe man zum Bewußtsein von einer Linie überhaupt gelangt. Dieses ist aber unmöglich, weil sonst die Begriffe von einer geraden und einer krummen Linie (die eine Synthesis voraussetzen)

keinen Grund haben werden. Da aber der Raum unserer Erörterung zu Folge, kein vom bestimmten Raume (Figuren) abstrahirter, sondern denselben als Bedingung ihrer Möglichkeit im Bewußtsein vorhergehender Begriff ist, so begreift man leicht, wie hier synthetische Sätze a priori möglich und sogar nothwendig sind. Laßt uns dagegen annehmen, der Begriff vom Raume sei nicht Bedingung a priori, sondern bloß ein von einem physischen und mathematischen Körper (als das beiden Gemeinschaftliche) abstrahirter Begriff, so würde das Bewußtsein von einem physischen Körper dem Bewußtsein vom Raume vorhergehen können. Raum würde also unserm Grundsatze zu Folge, nur als mögliche Bestimmung eines physischen Körpers, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein können; es würde also keinen reinen mathematischen Körper geben, unserer Voraussetzung zuwider.

K. Aber gibt es denn nicht auch synthetische Erkenntniß a posteriori?

Ph. Nein! Es werden einige Erkenntnisse bloß dafür gehalten, ohne es wirklich zu sein. Denn eine Synthesis muß immer (aus Gründen) a priori sein, wenn auch das Mannigfaltige das verbunden werden soll, a posteriori gegeben ist. Das Mannigfaltige ist a priori, wenn es erst durch die Synthesis möglich wird; a posteriori aber, wenn es nicht durch eine Synthesis (die immer a priori ist), sondern an sich als Objekt gegeben wird. Die Synthesis selbst aber wird nicht durch das Mannigfaltige, sondern umgekehrt, das Man-

nigfaltige, wenn es a priori bestimmbar sein soll, muß durch eine Synthesis a priori bestimmt werden. So ist das Mannigfaltige im Begriffe des Raumes, begrenzte Raume, die in einer einzigen Anschauung des als ein unendliches Ganzes vorgestellten Raumes, nach einer Synthesis des Gleichartigen verbunden werden. Aber dieses Mannigfaltige (jeder dieser Raume, sollte er auch unendlich klein angenommen werden) kann selbst nur durch eine Synthesis möglich sein. Dieses Mannigfaltige ist also darum a priori, weil es bloß durch eine Synthesis a priori möglich ist. Der Begriff eines physischen Körpers aber ist a posteriori, weil das Mannigfaltige darin (Ausdehnung und Solidität) nicht erst durch die Synthesis, sondern umgekehrt, diese durch jenes möglich wird. Aber dieses heißt bloß, das Mannigfaltige muß der Synthesis (als kein nihil negativum oder privativum) als conditio sine qua non vorausgesetzt werden; es kann aber keinen positiven Bestimmungsgrund abgeben, wo es nicht in dem von mir festgesetzten Verhältnisse zum Bewußtsein überhaupt stehet. Dieses bestimmt aber eine Synthesis a priori.

K. Was ist nach Ihnen die transscendentale Logik?

Ph. Ein System der ursprünglichen Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes. Sie sind ursprünglich, in so fern sie nicht aus andern (wenn auch reinen) zusammen gesetzt sind, und rein nicht bloß darum, weil sie sich nicht auf durch empirische Merkmahle

bestimmte Objekte, sondern weil sie sich auf ein durch gar keine innern Merkmahle (wenn auch a priori, wie die Begriffe und Sätze der Mathematik), sondern bloß durch die Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens bestimmte Objekt überhaupt beziehen.

K. Was sind diese Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens eines Objekts überhaupt?

Ph. Das logische Objekt überhaupt ist ein bloß durchs Denken nach dem Satze des Widerspruchs bestimmtes Mannigfaltiges überhaupt. Dieses hat nur zwei Bedingungen, eine materielle, daß es ein Mannigfaltiges überhaupt sein muß, weil es ohne dieß gar kein Gegenstand des Denkens überhaupt sein kann, und eine formale Bedingung, daß sich dieses Mannigfaltige nicht widersprechen darf. Es wäre kindische Pedanterei, eine Menge von Begriffen, die sich daraus gleichsam von selbst ergeben (z. B. daß ein jedes Glied des in einer Einheit des Bewußtseins zu denkenden Mannigfaltigen als eine Einheit; dieses zu denkende Mannigfaltige als Vielheit; und das gedachte Mannigfaltige wiederum wie Vielheit als Einheit, d. h. Allheit, gedacht werden muß u. dgl.) und die ohne dieß gar keiner Deduktion benöthiget sind, systematisch zu deduciren. Wer hat je daran gezweifelt, daß z. B. die Begriffe von Einheit und Vielheit keine innere Merkmahle bestimmter Objekte, sondern mögliche Verhältnisse zwischen Objekten überhaupt, und also reine Verstandesbegriffe a priori sind. Dieses alles aber gehört nicht hierher, sondern zur allgemeinen Logik.

Das reale Objekt überhaupt ist ein zum Denken gegebenes Mannigfaltige überhaupt. Es ist also als ein gegebenes, den Bedingungen, wodurch ein Objekt überhaupt gegeben, und als ein zu denkendes Objekt den Bedingungen des Denkens überhaupt unterworfen. Aus der Verknüpfung dieser beiden Arten von Bedingungen entspringen Begriffe und Grundsätze a priori, die sich nicht so leicht ergeben, und folglich einer Deduktion und eines Beweises benöthiget sind. Dieses ist das Geschäft der transscendentalen Logik.

K. Was verstehen Sie unter Deduktion?

Ph. Was die Rechtsgelehrten darunter verstehen, die Auflösung der Frage: quid juris? d. h. unter welche allgemeine Rechtsregel ein gegebener besonderer Fall gehört? welche von der Frage: quid facti? d. h. ob der besondere Fall wirklich gegeben ist, unterschieden werden muß. Die Beantwortung der letztern Frage erfordert bloß Beurtheilungskraft, wobei so wenig Beweis als Deduktion Statt findet. Die Beantwortung der erstern aber erfordert allerdings eine Deduktion und einen Beweis. Der Feldmesser z. B. setzt die Begriffe und Sätze der reinen Geometrie als schon aus ihren Axiomen und Postulaten deducirt und bewiesen voraus. Es bleibt ihm nichts mehr übrig, als zu beurtheilen, unter welche Begriffe und Sätze ein gegebener besonderer Fall gehört?

K. Was für einen Unterschied machen Sie zwischen Deduktion und Beweis?

Ph. Eben der Unterschied, der zwischen einem synthetischen und analytischen Beweise Statt findet. Ein Beweis beruht auf Reduktion, die der Deduktion entgegen gesetzt ist. Der Erfinder eines geometrischen Satzes z. B. deducirt denselben aus den Axiomen und Postulaten, er braucht also keinen fernern Beweis, indem dieser dem Satze vorhergeht. Trägt er hingegen erst den Satz als Resultat seines Nachdenkens andern vor, so muß er ihn entweder aufs neue deduciren, oder sein Objekt auf ein anderes, von dem dieser Satz schon bewiesen ist, reduciren, d. h. entweder synthetisch oder analytisch beweisen. Aber diese Deduktion oder Reduktion ist nicht transscendental. Das Objekt wird bloß aus den ersten und einfachsten Objekten der Geometrie, und seine durch den Satz bestimmten Eigenschaften auf jener Eigenschaften, nicht aber auf die eines realen Objekts überhaupt, wovon hier die Rede ist, reducirt.

K. Worauf beruht also Ihre transscendentale Deduktion?

Ph. Auf der Entwickelung der Bedingungen von der Möglichkeit eines realen Objekts überhaupt.

K. Ich fordere von Ihnen nicht, daß Sie hier diese Entwickelung und systematische Darstellung dieser Bedingungen wirklich vornehmen. Dieses würde über die Grenzen einer bloßen Unterredung gehen, und in die Grenzen eines wissenschaftlichen Vortrages fallen. Ich wünsche bloß, daß Sie die Methode, deren Sie Sich in dieser transscendentalen Deduktion bedienen, im Allgemei-

nen angeben, woraus man sich von der Gründlichkeit dieser Deduktion selbst einen Begriff machen könnte.

Ph. Diese Methode besteht in Kurzem darin. Erstlich stelle ich den schon von mir a priori bewiesenen Satz der Bestimmbarkeit, als obersten Grundsatz alles realen Denkens, auf, daß nehmlich das Mannigfaltige in einem jeden realen Denken aus zwei Gliedern bestehen muß, wovon das eine auch ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, außer der Verbindung mit dem andern; das andere aber nicht an sich, sondern erst durch Verbindung mit jenem, als dessen Bestimmung, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Hieraus ergeben sich erstlich die Kategorien, d. h. diejenigen reinen Verstandesbegriffe, die sich auf ein reales Objekt (des Denkens und Anschauens zugleich) beziehen. Eine gerade Linie z. B. ist ein reales Objekt, das durch das Urtheil: Raum kann als eine gerade Linie bestimmt sein, als ein solches erkannt wird. Das Subjekt Raum ist (als Anschauung) ein Gegenstand des Bewußtseins an sich; das Prädikat aber kann nicht an sich, sondern nur als Prädikat vom Raume, ein Gegenstand des Bewußtseins sein. Jener liefert nur den Begriff von Substanz (was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann), diese aber den von Accidens (was nur als Prädikat gedacht werden kann) u. dgl.

K. Wie wollen Sie aber die Begriffe von Ursache und Wirkung daraus herleiten? denn in diesem Falle ist das Subjekt keine Ursache des Prädikats, d. h. das Setzen von jenem macht nicht das Setzen von diesem nothwendig, indem das Subjekt im Bewußtsein auch ohne das Prädikat Statt finden kann; und noch weniger kann das Prädikat als Ursache des Subjekts gedacht werden, indem es sich gerade umgekehrt verhält, daß nehmlich das Setzen des Prädikats das Setzen des Subjekts schon voraussetzt.

Ph. Die transscendentalen Begriffe von Ursache und Wirkung entsprechen den logischen Begriffen von Grund und Folge. Das durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit bestimmte Verhältniß von Subjekt und Prädikat zu einem Bewußtsein überhaupt ist Grund von ihrem Verhältnisse zu einer Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins; und das wirkliche Setzen von jenem ist Ursache von dem wirklichen Setzen von diesem. Erkenntnißgrund bezieht sich auf die Möglichkeit; Ursache aber auf die Wirklichkeit der Erkenntniß. Die Erkenntniß ist ihrer Wirklichkeit nach, so wie eine jede andere Naturerscheinung, den Gesetzen der Kausalität unterworfen. Die Prämissen in einem Schlusse sind der Erkenntnißgrund von der Konklusion. Werden sie nun (von einem individuellen Subjekte zu einer gegebenen Zeit) wirklich gedacht, so muß auch die Konklusion (von diesem Subjekte) wirklich gedacht werden.

K. Welches Resultat werden Sie nun aus Ihrer Art, die reinen Verstandesbegriffe a priori herzuleiten, herausbringen?

Ph. Dieses, daß die Kategorien nach der Art, wie ich mir sie denke (reine, als Bedingungen des reinen Denkens ohne alle Zeitbestimmungen), in den realen Er-

kenntnissen a priori (wie die der Mathematik) ihren Gebrauch haben, wodurch sie ihre objektive Realität erhalten. Ob sie aber noch außerdem einen empirischen Gebrauch haben, werden wir in der Folge sehen.

K. Welche Grundsätze a priori wollen Sie nun aus diesen Begriffen herleiten?

Ph. Erstlich die Axiomen der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung leite ich, da ich in der Vorstellung von Zeit und Raum, als Bedingungen der Anschauung a priori, mit Ihnen (wenigstens in der Hauptsache) übereinstimme, auf eben die Art her, wie Sie diese herleiten. Auch stimme ich mit Ihnen in dem Begriffe von Erfahrung überein, daß nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, Erfahrung als eine objektive Erkenntniß möglich ist. Hingegen kann ich aus meinen Grundsätzen beweisen, daß dieser Begriff keine objektive Realität haben kann, und daß der vermeinte Gebrauch dieses Begriffs auf einer Täuschung beruht.

K. Sie setzen mich in Erstaunen! Selbst D. Hume, der größte Skeptiker neuerer Zeiten hatte diesen Gebrauch bloß bezweifelt. Wie wollen Sie aber seine Unmöglichkeit beweisen?

Ph. Aus meinem Grundsatze der Bestimmbarkeit folgt unmittelbar, daß man keinem (realen) Subjekte ein Prädikat beilegen, und so beide in einer Einheit des Bewußtseins denken kann, welches nicht mit demselben in dem dazu erforderlichen Verhältniß zu einem möglichen Bewußtsein überhaupt ist, d. h. wo das Prädikat auch außer der Verbindung mit

dem Subjekte, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Da nun Erfahrung dem Begriffe nach nichts andres als eine nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, so entsteht die sehr erhebliche Frage: wie ist Erfahrung möglich? Denn die Nothwendigkeit in den Wahrnehmungen kann nicht selbst wahrgenommen, sondern als ein reiner Begriff a priori denselben beigelegt werden. Wie ist aber eine solche Subsumtion möglich? da reine Verstandesbegriffe und empirische Objekte der Wahrnehmung, wie Sie selbst sagen, so heterogen sind. Um also dieses möglich zu machen, müssen wir uns der Zeit, als Schema a priori bedienen, und erst der wahrgenommenen Verknüpfung unmittelbar Ewigkeit, d. h. ein Dasein zu aller Zeit, und vermittelst dieser Nothwendigkeit beilegen. Diese wäre zwar meinem Grundsatze gemäß, indem Zeit überhaupt eine (als Bedingung) nothwendige Bestimmung der Wahrnehmungen, Ewigkeit aber eine mögliche Bestimmung der Zeit, und Nothwendigkeit eine mögliche Bestimmung von Ewigkeit ist (indem alles, was nothwendig, auch ewig ist, aber nicht umgekehrt); folglich kann Ewigkeit ohne Nothwendigkeit, aber nicht umgekehrt, im Bewußtsein Statt finden. Sie stehen also in dem erforderlichen Verhältnisse zu einem möglichen Bewußtsein überhaupt. Aber die Frage ist nun: mit welchem Rechte können wir einer wahrgenommenen Verknüpfung, Ewigkeit wirklich beilegen? Denn die Beständigkeit in unserer Wahrnehmung berechtiget uns noch nicht, auf Ewigkeit zu schließen. Ja,

wir thun es auch nicht einmahl, wo nicht andere Gründe hinzu kommen. Z. B. daraus, daß die Sonne seit Menschen Andenken im Morgen aufgeht und im Abend untergeht, schließen wir keineswegs, daß es nothwendig so sein muß. Wir müssen also noch außer der Beständigkeit in der Wahrnehmung, andere Gründe haben, die uns auf Nothwendigkeit zu schließen berechtigen; nehmlich die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach diese Verknüpfung der Wahrnehmungen geschieht; wie z. B. daß das Wasser nothwendig in den cylindrischen Röhren, in der Mitte niedriger, und das Quecksilber höher als an den Seiten steht, weil es nach den allgemeinen Gesetzen der Attraktion geschieht. Aber auch diese Allgemeinheit ist bloß komparativ, und berechtiget noch nicht (wie aus der absoluten Allgemeinheit) auf Nothwendigkeit zu schließen. Ja, was noch mehr ist, selbst die Voraussetzung der absoluten Allgemeinheit kann uns hier nicht helfen. Denn angenommen, irgend ein von uns dafür gehaltenes Naturgesetz habe absolute Allgemeinheit, so müßte es, da es sich auf alle Objekte der Natur bezieht, in der Möglichkeit eines Objektes überhaupt seinen Grund haben. Es wird also nicht mehr als Erfahrungsgesetz, sondern a priori von allen Objekten der Erfahrung gelten. Hier ist also ein Dilemma. Wird keine absolute, sondern eine bloß komparative Allgemeinheit angenommen, so gibt es keine Erfahrung oder nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen. Wird aber die absolute Allgemeinheit supponirt, so kann es zwar Sätze, die sich auf die Möglichkeit der Erfahrung beziehen, aber

keine Erfahrungssätze geben. In beiden Fällen ist der Gebrauch des Begriffs von Erfahrung unmöglich. Der vermeinte Gebrauch aber beruht auf dem Gesetz der Ideenassociation, dem selbst keine absolute Nothwendigkeit zukommt. Da nehmlich das Nothwendige beständig (in unsrer Wahrnehmung) ist, so werden die Vorstellungen Nothwendigkeit und Beständigkeit so mit einander verknüpft, daß die Vorstellung der Beständigkeit die der Nothwendigkeit nach sich zieht, und Grund und Folge vertauschen ihre Funktionen mit einander.

K. Aber es ist doch wenigstens nicht unmöglich, daß wir auch im Mangel dieser subjektiven Gründe, Erfahrungsurtheile (deren objektiver Grund uns unbekannt ist) haben können? Erfahrung hat also allerdings objektive Realität, wir brauchen nur die Nothwendigkeit irgend einer gegebenen Verknüpfung der Wahrnehmung hinzu zu denken, so wird der Begriff von Erfahrung dadurch dargestellt, und erhält objektive Realität.

Ph. Gestehen Sie nicht, daß zu einer bestimmten Erkenntniß ein bestimmtes Objekt gehört, worauf sich die Erkenntniß als bestimmtes Prädikat auf sein Subjekt bezieht, und wird es ein realer Satz sein, wenn man eine bestimmte Erkenntniß als Prädikat eines logischen Subjekts darauf beziehen sollte? Z. B. einem logischen Subjekte überhaupt kommt das Prädikat zu, daß die Summe seiner Winkel zwei rechten Winkeln gleich ist, und da man doch damit nicht sagen

will, daß dieses Prädikat einem jeden denkbaren Subjekte zukommt, so würde dieses so viel heißen: demjenigen Subjekte, dem dieses Prädikat zukommt, kommt es zu! Eben so verhält es sich mit unsern Erfahrungsurtheilen. Wir wollen setzen, zwei Objekte A. und B. Die Merkmahle von A. sind x, y, z, die von B. p, q, r. Nun urtheilen wir z. B., A. ist Ursache von B., so entsteht außer der Frage: wie wir doch zu der Nothwendigkeit dieser Verknüpfung haben gelangen können? noch diese: welche Objekte sind es, die wir auf diese Art verknüpfen? Wir werden die Merkmahle eines jeden angeben, aber dieses ist eben die Frage: mit welchem Rechte verknüpfen wir diese Merkmahle in dem Begriffe eines Objekts als nothwendig zusammen gehörend? Man sieht also, daß die Frage über die Nothwendigkeit einer Erfahrungserkenntniß nicht bloß die Erkenntniß (die Beilegung des Prädikats dem gegebenen Subjekte), sondern selbst das Objekt dieser Erkenntniß (das Subjekt dieses Prädikats) betrifft, indem das Objekt selbst Produkt einer Erfahrungserkenntniß ist. Setzen wir also gewisse Merkmahle (die aber uns unbekannt sind) als in einem Objekte verbunden, voraus, so heißt dieses Urtheil so viel: ein uns unbekanntes Objekt ist Ursache eines andern, gleichfalls uns unbekannten Objekts; oder denjenigen Objekten, welchen das Verhältniß der Kausalität als Prädikat zukommt, kommt es zu! Ehe also wir die Frage auflösen: wie ist (objektive und nothwendige) Erkenntniß von Objekten der Erfahrung möglich? müssen wir erst die Frage: wie sind Objekte der Erfahrung selbst möglich? auflösen.

K. Aber ich glaube diese Fragen schon aufgelöst zu haben, indem ich die reinen Anschauungen und Kategorien, als Bedingungen sowohl von der Möglichkeit eines Objekts der Erfahrung, als der sich darauf beziehenden Erkenntniß aufgestellt und bewiesen habe!

Ph. Nicht so gar befriedigend, wie es zu wünschen wäre. Durch alles was Sie aufgestellt und bewiesen haben, haben Sie nichts mehr gethan, als daß Sie die Merkmahle des Begriffs von objektiver Erfahrungserkenntniß, wodurch sie von subjektiver Erfahrungserkenntniß unterschieden wird, bestimmt angegeben haben. Ob aber dieser bestimmte Begriff objektive Realität, d. h. einen Gebrauch hat? ist eine andere Frage, die Sie ganz unberührt gelassen haben. Eine bestimmte Bedeutung eines Begriffs ist bloß Conditio sine qua non von seinem möglichen Gebrauche; aber sie ist nicht zulänglich, diesen Gebrauch auf eine positive Art zu bestimmen. Der Begriff eines regulären Dekaeders hat allerdings eine bestimmte Bedeutung. Aber hat er deßwegen objektive Realität? Keinesweges! Sie zeigen z. B. daß eine Veränderung in der Erscheinung, nur dem Gesetze der Kausalität gemäß gedacht, objektiv heißen kann. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit. Aber die Frage ist: gibt es eine solche Veränderung? Ja, sagen Sie, weil wir im Denken die objektive von der subjektiven Veränderung, durch das Prädikat der Kausalität (was in jener gedacht wird, in dieser aber nicht) unterscheiden. Aber damit ist die von mir aufgeworfene Frage ganz und gar nicht

beantwortet. Wir haben noch immer mit einem bloß gedachten Objekte und der sich darauf beziehenden Erkenntniß zu thun!

K. Ich verstehe Sie. Aber werden Sie deßwegen alle Erfahrungserkenntniß verwerfen, und nicht vielmehr aus der Brauchbarkeit ihrer Folgen im gemeinen Leben, auf die objektive Realität ihres Grundes schließen?

Ph. Allerdings! aber bloß nach Regeln der Wahrscheinlichkeit, welche zwar objektive aber nicht zureichende Gründe der Wahrheit enthält. Daß Dinge z. B. beständig (wie weit unsere Wahrnehmung reicht) in der Zeit nach einer Regel auf einander folgen, muß einen Grund haben. Ideenassociation kann dieser Grund nicht sein, weil diese zu ihrer Bestimmung schon diese Folge voraussetzt. Wir müssen also einen Grund außer uns (in den Objekten selbst) zur Vorstellung dieser Folge haben. Da aber das Beständige in unserer Wahrnehmung nicht deßwegen ewig ist (es ist noch immer möglich, daß wir auch das Gegentheil davon einst wahrnehmen werden), so ist jener Grund nicht zureichend, diese Wahrnehmung auch für die Zukunft mit Gewißheit, sondern bloß als wahrscheinlich anzunehmen. Für mich ist also Erfahrung im strengen Sinne kein in einer Anschauung darstellbarer Begriff, sondern eine Idee, wozu man sich in der Vorstellung immer nähern, den man aber nie völlig erreichen kann.

K. Es ist gut, daß Sie auf diese Materie gerathen sind! Was nennen Sie Ideen, und welche Art von Realität legen Sie ihnen bei?

Ph. Ideen überhaupt sind nach mir Vorstellungen, die nicht in einem Objekte völlig darstellbar sind, zu deren völligen Darstellung aber man sich immer nähern kann bis ins Unendliche. Diese erhalten wir auf fünferlei Arten.

1) Durch Abstraktion von unserer Darstellungsart.

2) Durch Beziehung der Form oder Entstehungsart gewisser Vorstellungen auf das materielle Unendliche.

3) Vermittelst einer Verwechselung der Allheit in der Wahrnehmung, und der damit verknüpften subjektiven Nothwendigkeit, mit der absoluten Allheit und objektiven Nothwendigkeit.

4) Durch beständige Theilung des Objekts, und

5) Durch Allgemeinmachung einer Formel, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ohne allen Inhalt.

Alle Begriffe realer Objekte a priori (wie die der Mathematik) liefern uns Ideen von der ersten Art. Sie setzen zu ihrer objektiven Realität mögliche Darstellung überhaupt, nicht aber eben unsere (individuelle) Darstellung voraus. Wir müssen also von unserer Darstellung, als von etwas zufällig damit verknüpftem, abstrahiren, wenn wir diese Begriffe von aller Beimischung etwas fremdartigen rein erhalten wollen; und doch können wir sie als solche nicht darstellen, obschon wir uns ihrer reinen Darstellung immer nähern können. So z. B. mag sich ein Anfänger in der Mathematik eine Linie nicht anders als mit schwarzer Tinte auf weißes Papier darstellbar denken, nach und nach aber wird er inne, daß diese Linie ihrem Begriffe nach, auf andere Arten dem Sinne des Gesichtes darstellbar ist. Nachher bemerkt er, daß sie auch einem andern Sinne (dem Gefühle) darstellbar ist; bis er endlich bemerkt, daß sie, auch ohne alle empirische Wahr-

nehmung a priori (obzwar noch immer in einer sinnlichen Anschauung) darstellbar ist. Dadurch nähert sich seine Darstellungsart immer der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit. So weit geht hierin der Mathematiker. Der Philosoph aber geht hierin, oder wenigstens sollte hierin noch weiter gehen, und bemerken, daß unsre sinnliche Darstellungsart nicht die einzige mögliche sein kann. Abstrahirt er also diesem zu Folge, von unsrer und einer jeden besondern Darstellungsart, und behält nur den Begriff unter Bedingung einer möglichen Darstellung überhaupt, so gelangt er zu einer Idee.

Die Vorstellungen von Zeit und Raum liefern uns Ideen von der zweiten Art. Diese Vorstellungen sind, ihrer Entstehungsart nach, Bedingungen der sinnlichen Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit bezieht sich aber nicht bloß auf gegebene Objekte und Vorstellungen, sondern auf alle mögliche. Die empirische Apprehension der verschiedenartigen sowohl als der gleichartigen Objekte, wodurch der Raum selbst als empirische Anschauung bestimmt wird, kann also niemals als vollendet gedacht werden, weil man immer in der Reihe der verschiedenen Glieder, ihrer Möglichkeit nach betrachtet, Glieder einschieben kann bis ins Unendliche. Die Vorstellung dieser Apprehension, als schon vollendet (welches die Kontinuität von Zeit und Raum voraussetzt), ist also die erhaltene Idee.

Die Kategorien setzen zu ihrem Gebrauche von Gegenständen der Erfahrung, eine Verwechselung des Allgemeinen in der Wahrnehmung, und subjektiv Nothwendigen mit dem absolut Allgemeinen und objektiv Nothwendigen aus Grün-

den der Wahrscheinlichkeit voraus. Dieses liefert uns Ideen der dritten Art.

Die Begriffe der verschiedenen Arten des unendlich kleinen (Fluxionen oder Differentialen) in der Mathematik sind Ideen von der vierten Art. Sie sind Verhältnisse zwischen Objekten in ihrer Entstehung und Verschwindung.

Endlich gibt es noch eine fünfte Art von Ideen, deren Ursprung in der Allgemeinmachung der Begriffe, und also auch der darauf gegründeten Theorien, zu suchen ist, und welche also, in gewissen Fällen, bloße Formen ohne allen Inhalt sind; wie z. B. der Begriff $\sqrt{-a}$ Cos. und tang. R. u. dgl.

K. Ich wünsche, daß Sie Sich über das Fundamentum divisionis sowohl, als über das, worin diese verschiedene Arten von Ideen mit einander übereinstimmen, und worin sie sich von einander unterscheiden, und den Grad der Realität, der einer jeden dieser Arten zukommt, näher erklären sollten!

Ph. Ich fange von der letzten Art an, die gar keine objektive Realität hat, diese entspringt aus der Bestimmung eines Wesens durch eine zufällige Modifikation, wodurch eine wesentliche Bestimmung oder Eigenschaft aufgehoben wird. Wenn z. B. der Winkel eines Dreiecks gegeben wird, so darf ein zweiter Winkel nicht so angenommen werden, daß die Summe beider, zwei rechten Winkeln gleich sein solle, weil alsdann der dritte Winkel = 0 sein, d. h. daß es gar keinen dritten Winkel geben wird. Die Vorstellung dieses dritten Winkels, in dem Zustande, worin die Summe der beiden übrigen zwei rech-

ten gleich wird, ist eine *Idee* der letzten Art. Da hingegen die Vorstellung der beiden übrigen Winkel, in dem Zustande, worin der dritte aufgehoben wird, eine *Idee* von der vierten Art ist. Sie ist ein *Grenzbegriff*, wozu sich diese Summe immer nähern kann, ohne denselben je zu erreichen. Eben so ist $\sqrt{-a}$ ein *unmöglicher Begriff*, ein absolutes nihil. Dahingegen $\sqrt{2}$ zwar nicht *völlig darstellbar*, aber dennoch ein *Grenzbegriff* ist, wozu man sich immer (durch unendliche Reihen) nähern kann. Die Fluxiones, als *ersten* und *letzten Verhältnisse* der *Größen*, in ihrer *Entstehung* und *Verschwindung* vorgestellt, sind *Ideen* von der letzten Art, weil sie alsdann *Verhältnisse* zwischen *Quantis* vorstellen, die keine *Quantität* haben, und also gar nichts (nihil privativum) sind. Als *erste* und *letzte Verhältnisse* aber, wozu sich die *Größen* immer *nähern*, und die sie nie, als in dem Momente ihrer *Entstehung* oder *Verschwindung* völlig erreichen, vorgestellt, sind sie *Ideen* von der zweiten Art, d. h. *Grenzbegriffe*. Als erste und letzte Verhältnisse verschiedener *Geschwindigkeiten* in jedem Moment der Bewegung vorgestellt, sind sie *Ideen* von der vierten Art. Sie sind nicht Verhältnisse der *Geschwindigkeiten*, wodurch ein gegebener Punkt beschrieben wird (weil ein Punkt durch gar keine Bewegung beschrieben wird), sondern *Bewegungen*, womit die *Größen* zu diesem *Punkte* gelangen, oder sich davon entfernen. Sie sind also zwar nicht *an sich*, aber dennoch durch *reale Objekte* (bestimmbare Linien) völlig darstellbar.

K. Warum zählen Sie also dieselbe zu den *Ideen*, da sie, wie Sie sagen, völlig *darstellbare Begriffe* sind?

Ph. Dieses geschieht von mir darum, weil die *veränderliche Geschwindigkeit* der *Bewegung* in einem jeden Punkte des dadurch beschriebenen Raumes, *potentialiter*, durch die *Folgen*, die sie unter andern Umständen haben würde (durch den Raum, der dadurch würde beschrieben werden, wenn die Geschwindigkeit gleichförmig wäre), aber nicht *aktualiter* (durch den Raum, der dadurch wirklich beschrieben wird) darstellbar ist. Da sie aber überhaupt *darstellbar* ist, so hat sie in Wissenschaften einen *konstitutiven Gebrauch*, und also den *höchsten Grad* der *Realität*, der einer *Idee* zukommen kann.

K. Gibt es denn aber nicht außer diesen noch *transscendentale Ideen*, die *Funktionen* der *reinen Vernunft* sind, und die *Totalität* des *Verstandesgebrauchs* vorstellen? z. B. die *Idee* der *absoluten Substanz*, der *ersten Ursache*, der *absoluten Freiheit* u. dgl. Ich glaube, ihr Dasein im Erkenntnißvermögen aus der *logischen Funktion* der *Vernunft* im *Schließen* bewiesen zu haben, indem die *Vernunft* nicht bloß aus *gegebenen Prämissen* überhaupt folgert, sondern aus den durch sie selbst, ihrer Form nach a priori bestimmten *Principien*, als *absoluten Prämissen*, schließt. Sie fordert daher jederzeit, daß die *gegebenen Prämissen* selbst durch *Prosyllogismen bewiesen* werden sollen, bis man zu solchen gelangt, die in ihrer *Funktion* selbst a priori ihren Grund haben.

Ph. Ich gebe dieses nicht zu. Ich erkläre die Vernunft nicht als das *Vermögen* zu *schließen*, sondern

als das Vermögen zu folgern. Die Schlußform ist nichts andres, als die Form eines hypothetischen Satzes, dessen Antecedens aus zwei Urtheilen, worin das Subjekt des einen Prädikat des andern Urtheils zusammengesetzt, und die Consequens das, was daraus nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar folgt, ist. Wenn A. ist B., und C. ist A., so ist C. B. Sie setzt also keine Prämissen kategorisch, sondern nimmt sie bloß hypothetisch an. Freilich suchen wir die unbewiesenen Prämissen durch Prosyllogismen zu beweisen; dieses ist aber keine wesentliche Erforderniß zur Konklusion an sich, als Produkt der Vernunft betrachtet, sondern bloß des sichern (materiellen, nicht bloß wiederum als Prämisse) Gebrauchs derselben. Dieses gilt von der Totalität des realen Verstandesgebrauchs in Beziehung auf Objekte a priori. In Beziehung auf empirische Objekte aber werden hier zwei Voraussetzungen, die nie bewiesen werden können, erschlichen, daß es nehmlich einen solchen Verstandesgebrauch gibt, und daß die Vernunft die Totalität dieses Gebrauches fordert.

K. Von welcher Art aber sind die Ideen der absoluten Freiheit, der höchsten Vollkommenheit u. dgl. gehören sie zu den von Ihnen aufgestellten, oder zu den von mir aufgestellten transscendentalen Ideen?

Ph. Diese sind Grenzbegriffe des Verstandes. Je größer und mannigfaltiger die Anzahl der Dinge ist, zwischen welchen die Wahl geschieht, desto näher kommt man zu der absoluten Freiheit. Je größer die Anzahl

der Dinge, die übereinstimmen, und der Grund dieser Uebereinstimmung ist, desto näher kommt man zur absoluten Vollkommenheit u. dgl.

K. Sie werden doch gestehen, daß wir wenigstens einen Begriff von der absoluten Totalität der Bedingungen (in einer jeden Verstandessynthesis) und folglich auch vom unbedingten haben, wie könnten wir sonst davon sprechen? Dieser Begriff muß doch in irgend einer Funktion des Erkenntnißvermögens seinen Grund haben, und da er so wenig in der Sinnlichkeit als im Verstande (dessen Gebrauch ebenfalls auf Bedingungen der sinnlichen Anschauung eingeschränkt ist) anzutreffen ist, so muß er in der Vernunft seinen Grund haben.

Ph. Welchen Gebrauch wollen Sie aber von diesem Begriffe machen? Sie werden doch gewiß nicht eine bloße Vernunftform zu einem Objekte machen, oder dadurch unmittelbar ein Objekt bestimmen wollen?

K. Freilich nicht! Aber der Begriff ist deßwegen nicht ganz leer, und wenn er auch nicht von konstitutivem (objektbestimmendem), so ist er doch von regulativem Gebrauche, indem er dem Verstande eine in der Funktion der Vernunft gegründete Regel vorschreibt, diese Totalität in den Erscheinungen beständig aufzusuchen und nirgends stehen zu bleiben, sondern immer vom Bedingten zur Bedingung, von dieser wiederum als bedingte zu ihrer Bedingung u. s. w. in infinitum fortzuschreiten.

Ph. Ich bin damit zufrieden! Aber sagen Sie mir, ich bitte Sie, wodurch unterscheidet sich der Begriff der

formalen a priori von der Vernunft aufgegebenen Totalität, von irgend einer andern durch den Verstand bestimmten materialen Totalität? Z. B. einer unendlichen Reihe? und das Unbedingte in jener, von dem Unbedingten in dieser (dem letzten Gliede der Reihe, das absolut gesetzt werden muß, und wodurch alle übrigen Glieder der Reihe nach einer Regel bestimmt werden)? Hier ist ebenfalls der Begriff von der Totalität der Reihe und ihrem letzten Gliede nicht von konstitutivem, sondern bloß von regulativem Gebrauche. Eine solche Reihe, und folglich auch ihr letztes Glied, als Objekt gegeben, zu denken, enthält einen Widerspruch, indem es eine unendliche Synthesis, die also nie vollendet werden kann, als schon vollendet voraussetzt. Die Totalität, die dadurch bestimmte Summe, und das letzte Glied einer solchen Reihe, sind lauter Grenzbegriffe, wozu man sich immer in der Synthesis nähern kann, und so verhält es sich auch mit mehrern Arten des Unendlichen in der Mathematik. Ja sogar die mathematischen Ideen haben einen großen theoretischen Vorzug vor den transscendentalen, indem jene, wenn auch nicht unmittelbar (durch ihre bloße Vorstellung), dennoch mittelbar durch Verbindung mit realen Objekten (endlichen Größen) objektbestimmend werden können, wovon die Analysis des Unendlichen uns die herrlichsten Beispiele liefert. Da hingegen die so hoch gepriesenen transscendentalen Ideen ganz folgenleer sind.

K. Sie werden doch bei dem allen eingestehen müssen, daß in Rücksicht auf das durch Vorstellungen bestimmte

ästhetische und moralische Gefühl, welches das eigentliche Interesse der Menschheit ist, die transscendentalen Ideen einen unvergleichlichen Vorzug vor den mathematischen, bei allen ihren heuristischen Vorzügen haben! Welche armselige Figur machen nicht die Vorstellungen dx, dy, u. s. w. gegen die Vorstellungen von Gott, Weltall, unsterbliche Seele u. s. w., und wie geringe ist das Interesse in Bestimmung jener Verhältnisse, gegen das Interesse in Bestimmung dieser? welches auch der Grund ist, warum wir uns nicht von dieser Täuschung los machen können, die transscendentalen Ideen als metaphysische Objekte vorzustellen, obschon wir vom Gegentheil überzeugt sind, und diesen Ideen, die bloß von regulativem Gebrauche sind, einen konstitutiven Gebrauch andichten.

Ph. Ohne erst die Natur dieses Interesses, und auf welcher Eigenthümlichkeit unsers Gemüths es beruht, genau zu untersuchen, bemerke ich bloß, daß die mathematischen Ideen, außer ihrem theoretischen Gebrauche, nicht weniger als die transscendentalen, diese erhabenen Gefühle, worin das Interesse der Menschheit besteht, hervorzubringen im Stande sind. Ein Objekt wird von uns auf eine individuelle Art dargestellt, und doch erkennt der Verstand diese Darstellung für objektiv und allgemein gültig. Muß sich nun nicht unser Erkenntnißvermögen gleichsam über sich selbst erheben, und sich aus dem Gesichtspunkte eines Erkenntnißvermögens betrachten, des-

sen Darstellung nicht individuell sondern speciell ist? Der Begriff des Unendlichen in der Mathematik involvirt in seinem konstitutiven Gebrauche einen Widerspruch, und doch hat er als Grenzbegriff einen objektiven Gebrauch. Wie kann nun ein sich selbst widersprechender Begriff, ein nihil negativum einen objektiven Bestimmungsgrund abgeben? d x, d y, stellen unendlich kleine Größen vor, zu deren Verhältniß sich das Verhältniß gegebener Größen immer nähern kann. Nun enthält zwar das unendlich kleine, als ein quovis dato minus gedacht, keinen Widerspruch, weil er nicht, wie das omni dabili minus, eine unendliche Synthesis (die in der Zeit nicht vollendet und also nicht dargestellt werden kann) voraussetzt; und seine objektive Realität wird durch 1 prop. X. Buch des Euklides dargethan. Der Mathematiker kann sich mit diesem Begriffe, auf diese Art berichtiget, begnügen, und der Vorstellung des Unendlichen als Objekt überall, wo sie sich ihm aufdringt, ausweichen. Dem Philosophen aber kann diese Unterscheidung zwischen quovis dato minus und omni dabili minus nicht viel helfen. In dem Beweise gedachter Proposition wird freilich eine gegebene Linie, die durch Theilen kleiner als eine andere gegebene Linie wird, konstruirt. Der Beweis aber soll doch nicht bloß für diese gegebenen, sondern für alle Linien, die gegeben werden können, gelten. Es wird also in der That ein omni dabili minus gedacht, dessen Darstellung nur durch eine unendliche Theilung, die also nie vollendet werden kann, möglich ist. Muß hier nicht abermahl der Verstand sich aus dem Gesichtspunkte eines solchen Verstandes betrachten, der das Mannigfaltige in der Synthesis ohne Zeit apprehendirt, und folglich das Unendliche so wie das Endliche auf einmahl, durchs bloße Denken darstellen kann?

Sie sehen also hieraus, daß diejenigen Funktionen unsers Erkenntnißvermögens, die am wenigsten objektive Realität haben, eben diejenigen sind, die ihm den höchsten Gesichtspunkt anweisen, und dasselbe sich über sich selbst erheben lehren. Ihr Interesse ist also auch das meinige.

K. Ich kann mit Ihrer Erklärung zufrieden sein; und damit wollen wir für jetzt unsere Unterredung beschließen.

Prolegomena.

Erkenntniß in engerm Sinne (im Gegensatze vom Objekte der Erkenntniß) ist das einem *Subjekte* in einem Urtheile (als Objekte der Erkenntniß) beigelegte *Prädikat*. *In weiterem Sinne* aber (wo es nicht im Gegensatze vom *Objekte*, in wie fern es im *Erkenntnißvermögen* vorkommt, sondern von seiner *Wirklichkeit außer* demselben gebraucht wird) wird auch das *Ganze*, aus dem *Subjekte* und dem ihm beigelegten *Prädikate* bestehende, *Erkenntniß* genannt.

Erkenntniß im *engern* Sinne ist bloß das, *wofür* ein *Objekt* erkannt wird. Das *Objekt* ist hier bloß *äußere Bedingung*, aber kein *Bestandtheil* der Erkenntniß. Z. B. in dem Satze: die Summe des Winkels eines Dreiecks ist zwei rechten Winkeln gleich, ist die Summe der Winkel eines Dreiecks das *Objekt*, dem, als *Subjekte*, die Gleichheit mit zwei rechten Winkeln als *Prädikat*, d. h. die *Erkenntniß* selbst beigelegt wird. Im *weitern* Sinne aber heißt auch dieser ganze Satz *Erkenntniß* A.

Erfahrung im engern Sinne ist die *Erkenntniß* des *wirklichen* (individuellen) seiner *Wirklichkeit* nach. *In weiterm* Sinne aber begreift *Erfahrung* in sich auch die Erkenntniß des *wirklichen*, nicht bloß seiner *Wirklichkeit*, sondern auch seinem *Begriffe*, oder seinem *Wesen* nach. *In noch weiterm* Sinne heißt

auch *Erfahrung* die *subjektive Bedingung* des Ueberganges von jener zu dieser *Erkenntniß*.

Alle unsere Erkenntniß fängt mit *Erfahrung* im *engern Sinne* an. Wenn ich z. B. sage: dieser Ofen ist warm, und man mich fragt, woher ich es wisse? so antworte ich: ich habe es (dadurch, daß ich die Hände daran hielte) *erfahren* (wahrgenommen). *Erfahrung* im *engern* Sinne. Sage ich aber: Feuer wärmt, so abstrahire ich das Feuer von seiner Wirklichkeit (Individualität) und betrachte es bloß seinem Wesen nach. Ich weiß es aus *Erfahrung* im weitern Sinne. Aber zu dieser Aussage konnte ich nur dadurch veranlaßt worden sein, daß ich diese Wahrnehmung unter verschiedenen in der Wirklichkeit gegebenen zufälligen Umständen, wovon ich aber abstrahire, öfters wiederholt habe (ob ich deßwegen dazu *berechtiget* bin, ist eine andere Frage). Ich weiß es also *durch Erfahrung* (öftere Wiederholung) im noch weitern Sinne. Offenbar aber setzt das *Urtheil* die *Wiederholung* eben derselben Wahrnehmung, und die *Wiederholung* die *einzelne Wahrnehmung*, d. h. *Erfahrung* im *engern Sinne* voraus.

Erkenntniß a priori im *weitern* Sinne heißt, die durch den Begriff oder das *Wesen* eines Objekts, *vor* seiner *Wirklichkeit* bestimmte Erkenntniß; wenn auch dieses *Wesen* selbst, als Begriff eines realen Objekts, erst *durch* die *Wirklichkeit* (unter gegebenen zufälligen Umständen) bestimmt wird. Im *engern* Sinne heißt *Erkenntniß* a priori, die durch das *Wesen* eines Objekts, *vor* seiner *Wirklichkeit überhaupt* (unter welchen zu-

fälligen Umständen es auch sei) bestimmt wird. Im noch engern Sinne aber heißt Erkenntniß a priori, die so wenig durch die Wirklichkeit als durch das Wesen (eines bestimmten Objekts) sondern die durch den Begriff eines Objekts der Erkenntniß überhaupt bestimmte Erkenntniß.

Das Urtheil: Feuer überhaupt (auch welches ich noch nicht wahrgenommen habe) wärmt, ist eine Erkenntniß a priori im weitern Sinne. Weil diese Erkenntniß erstlich nicht durch die Wirklichkeit des Feuers (unter gegebenen Umständen) also nicht a posteriori, sondern durch sein Wesen, oder seinen aus der Erfahrung abstrahirten Begriff bestimmt wird. Zweitens ist dieses Wesen selbst als Begriff eines realen Objekts, durch die Wirklichkeit (unter verschiedenen zufälligen Umständen, wovon es abstrahirt wird) bestimmt, also diese Erkenntniß nicht a priori im engern und engsten Sinne. Das Urtheil aber: die Summe der Winkel eines Dreiecks ist zwei rechten Winkeln gleich, ist Erkenntniß a priori im engern Sinne, weil nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch das Wesen (auf welches sich die Erkenntniß als Prädikat aufs Subjekt bezieht) vor dessen Wirklichkeit (durch eine Konstruktion a priori) bestimmt wird. Von der Möglichkeit einer Erkenntniß a priori im engsten Sinne aber soll nachher gehandelt werden.

Absolut nothwendige und folglich objektive Erkenntniß ist zugleich (in Beziehung aufs Objekt) allgemein (unter allen zufälligen Umständen des Objekts) und (in Beziehung aufs Subjekt) allgemein gültig (unter allen zufälligen Umständen des Subjekts, und folglich auch für ein jedes Subjekt überhaupt, weil Subjekte der Erkenntniß nur durch zufällige Umstände verschieden gedacht werden können), und wird 1) durch ein unmittelbares Bewußtsein an sich, 2) durch Verneinung eines Grundes ihres Gegentheils (der bloßen Subjektivität) und 3) durch ihre Vorherbestimmung erkannt.

Objektiv nothwendig heißt eine Erkenntniß, die im Objekte, seinem Wesen nach, in Beziehung auf ein Subjekt überhaupt ihren Grund hat. Sie muß also (da im Wesen von allen zufälligen Umständen abstrahirt wird) allgemein und allgemein gültig sein. Nun aber kann diese objektive Nothwendigkeit auf dreierlei Arten erkannt werden. Erstlich durch Verneinung der bloßen psychologisch erklärbaren Subjektivität. Diese begreift wiederum zweierlei unter sich: a) Bestimmung durch Empfindung, b) durch Ideenassociation. Der Satz aber z. B.: die Summe der Winkel eines Dreiecks ist zwei rechten Winkeln gleich, kann nicht durch die ihn als Erkenntniß einer Wahrheit überhaupt begleitende angenehme Empfindung bestimmt sein, weil diese Empfindung denselben im Bewußtsein schon voraussetzt. Auch nicht durch Ideenassociation, weil diese Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat unmittelbar vor aller Association erkannt wird. Er ist also nicht bloß subjektiv; also objektiv. Ferner wurde dieser Satz, nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens, seinem Wesen nach a priori, vor seinem Dasein in einem individuellen Erkenntnißvermögen bestimmt, er konnte also nicht erst durch dieses individuelle Dasein be-

stimmt werden. Aber diese Verneinung der bloßen Subjektivität selbst geschieht nach einem argumentum ad ignorantiam. Ich kann bloß sagen: ich bin mir keines bloß subjektiven Grundes bewußt, nicht aber es gebe keinen. Dieser Satz muß also außerdem noch durch ein unmittelbares Bewußtsein als allgemein gültig erkennbar sein; da hingegen dieses Wahrnehmungsurtheil: dieser Zucker, den ich jetzt koste, ist süß, nichts objektives, sondern bloß ein Verhältniß zum Subjekte aussagt, und durch Empfindung bestimmt wird. Eben so wird dieser Satz: die Sonne geht auf in Osten, und geht unter in Westen, zwar nicht durch Empfindung (weil eine Beziehung im Raume ein bloßer Zustand des Subjektiven ist), aber doch durch Ideenassociation (die durch öftere Wiederholung eben derselben Wahrnehmung entspringt) als nothwendig bestimmt. Also beide bloß subjektiv.

Eine die Natur unserer Erkenntniß betreffende äußerst wichtige Frage ist: wie ist allgemeine und allgemein gültige Erkenntniß möglich? Das Objekt der Erkenntniß kann nicht anders als individuell, als ein einzelnes Objekt in einem einzelnen Subjekte (a priori oder a posteriori) dargestellt werden, und doch soll die Erkenntniß nicht bloß von diesem individuellen Objekte, sondern von einem jeden Objekte, dem sein Begriff zukommt; und nicht für dieses individuelle Subjekt, sondern für ein Subjekt der Erkenntniß überhaupt gelten. Wie ist dieses möglich, da doch nach den Regeln der Logik, vom Besondern auf das Allgemeine nicht gefolgert werden kann? —

Freilich wird man sagen: diese Frage ist unbeantwortlich. Es ist eine ursprüngliche Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens, das Allgemeine im Besondern zu erkennen, wovon sich weiter kein Grund angeben läßt. Aber dieses heißt den Knoten vielmehr zerhauen als auflösen. Denn erstlich darf man keine Wirkungsart irgend eines Vermögens, als in seiner ursprünglichen Einrichtung gegründet, annehmen, so lange man nicht beweisen kann, daß sie sich aus einer andern Eigenschaft dieses Vermögens nicht erklären läßt; und zweitens ist hier die Voraussetzung einer solchen ursprünglichen Wirkungsart sogar den Gesetzen des Erkenntnißvermögens zuwider, weil, wie gesagt, diesem zu Folge, vom Besondern auf das Allgemeine nicht gefolgert werden kann.

Auflösung.

In einer jeden sich auf bestimmte Objekte beziehenden Erkenntniß ist die Vorstellung des Objekts der Grund der Erkenntniß (der Beilegung derselben dem Objekte, als Prädikat einem Subjekte). Dieser ist aber gar kein Grund a priori im strengen Sinne (weil diese Beilegung nicht vor der Vorstellung des Objekts, sondern erst durch dieselbe bestimmt wird). Gäbe es aber keinen Grund der Erkenntniß a priori im strengen Sinne, so könnten wir uns von einem Grunde der Erkenntniß überhaupt nicht vergewissern, weil das Objekt, obschon nicht weniger Merkmahle in sich enthalten darf, als zur Bestimmung der Erkenntniß erforderlich ist (weil sonst die Erkenntniß gar nicht Statt finden könnte) dennoch mehr als zu diesem Behuf erforderlich ist, enthalten kann, in wel-

chem Falle *Erkenntniß* überhaupt, aber nicht *Erkenntniß aus Gründen* Statt finden wird. Es sei ein *Objekt* A. durch die Merkmahle b c d gegeben. Diesem als *Subjekt* wird B. als *Prädikat* beigelegt, so ist man zwar gewiß, daß diese Merkmahle *hinreichend* sind, diese *Erkenntniß* zu bestimmen. Aber sie sind vielleicht *mehr* als *hinreichend* ist. Vielleicht können einige Merkmahle weggelassen, und dennoch das *Prädikat* dem *Subjekte* beigelegt werden. Ich finde (durch Ausmessung) die Summe der Winkel eines gleichseitigen Dreiecks den zwei rechten gleich. Ich bin überzeugt, daß im Objekte kein zu dieser Eigenschaft erforderliches Merkmahl fehlt. Aber bei genauer Untersuchung finde ich das Merkmahl der Gleichseitigkeit zu viel, indem es die Eigenschaft eines *Dreiecks überhaupt* ist, in welchem Falle nicht die Gleichseitigkeit, sondern die Dreiseitigkeit überhaupt *Grund* der *Erkenntniß* ist, und sogar in Beziehung auf das als *Objekt* gegebene gleichseitige Dreieck, ein *Grund* a priori. Das Vermögen des Verstandes, eine *gegebene Erkenntniß allgemein* zu machen, setzt also ein anderes Vermögen voraus, den *Grund* der *Erkenntniß* einzusehen, oder welches gleich viel ist, die *Erkenntniß* auf das sie *bestimmende Objekt* zu beziehen. Ist dieses geschehen, alsdann kann die *Erkennntniß allgemein* gemacht werden, und ist als eine solche *allgemein gültig*, weil nach der Einsicht des Grundes, von dem *besondern Objekte* sowohl, als von dem *besondern Subjekte* der *Erkenntniß* abstrahirt werden muß. Die *Allgemeinheit* und *Allgemeingültigkeit* der *Erkenntniß* ist also eine *Folge* von der *Einsicht* des *Grundes*, und

läßt sich daraus begreiflich machen. Das ganze Geschäft des Verstandes besteht also darin, den wahren *Grund* einer jeden *gegebenen Erkenntniß* zu bestimmen, oder welches gleich viel ist, die *Erkenntniß* auf ihr wahres *Objekt* zu beziehen. Es ist nicht einerlei, das *Objekt* mit *weniger* Merkmahlen als *Grund* der *Erkenntniß* zu bestimmen, und die *Erkenntniß* darauf, als auf das *wahre Objekt* zu beziehen, und diese sich auf dieses *Objekt* beziehende *Erkenntniß* auf *alle Objekte* mit mehrern Merkmahlen auszudehnen. Dieses ist bloß eine *Folge* von jenem.

Die Methode, welche *hier* gebraucht wird, ist der *dort* gebrauchten entgegen gesetzt. Es wird ein *Objekt* unter gewissen (in Beziehung auf die ihm beizulegende Erkenntniß) zufälligen Umständen *gegeben*. Man abstrahirt von diesen, und bezieht die *Erkenntniß* auf das *Objekt*, bloß seinem Wesen nach betrachtet. Ist nun dieses einmahl geschehen, alsdann erst kann diese *Erkenntniß*, unter allen zufälligen Umständen, dem *Objekte* beigelegt werden. Jenes geschieht durch eine allgemeine *Abstraktion* (von allen), dieses aber durch eine allgemeine *Konkretion* (unter allen zufälligen Umständen). In beiden wird das Objekt als *absolut* gedacht, aber in ganz entgegen gesetzter Bedeutung dieses Wortes. Dort heißt *absolut* so viel als *an sich*, *außer* aller Beziehung; hier aber heißt es, *in* aller möglichen Beziehung.

Es wird hier nicht vom *Besondern* auf das *Allgemeine* gefolgert, weil das wahre *Objekt* das allgemeine ist. Wir sind also mit unserer Beantwortung der Natur unsers Erkenntnißvermögens einen Schritt näher gerückt,

der, wie sich nachher zeigen wird, von wichtigen Folgen sein kann.

Allgemein gültige Erkenntniß (wo sie aus Gründen angenommen wird) ist auch objektiv.

Könnten wir, aus welchen Gründen es auch sei, uns von dem Faktum überzeugen, daß irgend eine Erkenntniß (für ein jedes Subjekt der Erkenntniß überhaupt) allgemein gültig ist, so würde auch daraus folgen, daß sie nicht in uns als besondern Subjekten, sondern im Objekte ihren Grund haben muß, weil sie sonst nicht allgemein gültig sein könnte, d. h. wenn eine Erkenntniß als allgemein gültig angenommen wird, so muß sie auch objektiv und folglich allgemein geltend sein, weil sonst jene Annahme (da Erfahrung nie absolute Allgemeinheit geben kann) nie als Faktum dargethan werden, und also diese Annahme keinen Grund haben könnte.

Synthetische Urtheile sind solche, worin das Prädikat dem Subjekte unmittelbar beigelegt wird. Analytische aber sind solche, worin das Prädikat dem Subjekte vermittelst einer Analysis des Subjekts und Reduktion auf ein anderes Subjekt, dem das Prädikat unmittelbar zukommt, beigelegt wird. Synthetisch-analytische Urtheile sind die aus beiden vorigen zusammengesetzten. Es gibt nur synthetische und synthetisch-analytische Urtheile, aber keine rein analytischen. Die dafür gehaltenen sind entweder Erklärungen oder identische Urtheile, in welchem Falle sie gar keinen Gebrauch haben.

Die Axiomen der Mathematik sind synthetische Urtheile, weil darin das Prädikat dem Subjekte unmittelbar beigelegt wird. Da hingegen der Pythagorische Lehrsatz z. B. zu den vermischten Urtheilen gehört, weil die Verbindung zwischen Prädikat (die Gleichheit des Quadrats von der Hypothenuse mit der Summe der Quadrate der Katheten) und Subjekt (rechtwinkliges Dreieck) nicht unmittelbar (aus Vergleichung beider), sondern erst nach einer vorhergegangenen Analysis, oder Auflösung des Subjekts in ein andres, dem dieses Prädikat unmittelbar beigelegt wird, eingesehen werden kann; der Satz an sich aber ist synthetisch. In den so genannten analytischen Urtheilen wird entweder die Definitio dem Definito ganz oder zum Theil (wenn dieses zur Absicht hinreichend ist) beigelegt, welches in den Fällen Statt findet, wo das Objekt gegeben, und sein Begriff erst bestimmt werden soll. Oder der Begriff des Subjekts ist schon a priori oder a posteriori gegeben, wenn ihm ein schon in ihm gedachtes Merkmahl als Prädikat beigelegt wird. Das Urtheil ist alsdann ganz oder zum Theil identisch, und hat also als Urtheil keinen Gebrauch.

Selbst in dem gemeinen Sprachgebrauche werden diese beiden Arten von Urtheilen, in Beziehung auf eben dasselbe Subjekt und Prädikat, dadurch unterschieden, daß im analytischen Urtheile das Prädikat adjective, im synthetischen aber adverbialiter gegeben wird. Wenn ich sage: N. ist ein Gelehrter, so will ich nicht sagen, daß ich ihn erst durch dieses Urtheil als einen solchen bestimme (erst jetzt dafür erkenne) sondern ich bringe bloß ein schon gefälltes Urtheil (N. ist gelehrt) in Erinnerung (um es andern, die es noch nicht wissen, beizubringen, oder es selbst als Prämisse zu einem

neuen Urtheile zu gebrauchen). Sage ich hingegen: N. ist gelehrt, so bestimme ich ihn als einen solchen durch dieses Urtheil. Die Sprachlehrer haben diesen wichtigen Unterschied zwischen adjectivum und adverbium nicht eingesehen, sonst hätten sie sich nicht so schwankend darüber erklärt.

Das Urtheil: *Paul* ist gelehrt, setzt kein andres Urtheil voraus, sondern bloß die Vergleichung der Vorstellung von *Paul*, mit der Vorstellung des Gelehrtseins, die als im Objekte verbunden, erkannt werden, wodurch der Gelehrte Paul als ein gegebenes Objekt der Erfahrung bestimmt wird. Hingegen dieses Urtheil: *Paul* ist ein Gelehrter, setzt nicht nur jenes Urtheil: *Paul* ist gelehrt, sondern noch andre Urtheile: Kajus ist gelehrt; Titius ist gelehrt u. s. w. voraus, und das gegebene Urtheil ist ein bloßes Reflexionsurtheil, wodurch Paul als (in Ansehung der Gelehrsamkeit) mit Kajus, Titius u. s. w. einerlei bestimmt wird.

Alle *reale Erkenntniß* ist *synthetisch*. Selbst in den *vermischten* Urtheilen betrifft die Analysis nicht die *Erkenntniß* selbst, die immer *synthetisch* ist, sondern bloß das *Hülfsmittel zur Erkenntniß*. Die ersten Gründe der Wissenschaften sind nothwendig *synthetisch*. Die *logischen Formen* sind gleichfalls von allem *Inhalte* abstrahirte *synthetische* Urtheile.

Die ersten Gründe der Wissenschaften (Grundsätze) können nicht anders als *synthetisch* sein. Denn *Analysis* gibt gar keine *reale Erkenntniß*. Sie können also nicht *rein analytisch* sein; aber auch nicht *synthetisch analytisch*, weil sie alsdann aus andern hergeleitet und folglich nicht die ersten *Grundsätze* sein würden. Auch die partikularen Sätze, z. B. $3 + 4 = 7$ müssen zu

den ersten *Grundsätzen* gerechnet werden, in so fern sie durch keine *Analysis*, sondern *unmittelbar* in der Anschauung *synthetisch* erkannt werden. Alle *Lehrsätze* der *Arithmetik* hingegen, die sich auf Zahlen beziehen, welche die dem *Zahlensysteme* zum Grunde gelegte Zahl übersteigen, z. B. $45 + 37 = 82$, sind *synthetisch-analytisch*. Die *logischen Formen* sind *mögliche Verhältnisse* zwischen *Objekten* überhaupt, worin die Glieder des Verhältnisses nicht *in einander enthalten*, sondern durch das *Verhältniß mit einander verbunden* sind. Z. B. wenn A. gesetzt wird, so muß auch B. gesetzt werden. A. und B. werden nicht als *in einander enthalten* gedacht, indem A. das, was an sich gesetzt wird, B. aber das, was durch die Setzung von A. angenommen werden muß, bedeutet; und doch werden sie durch diese Form *synthetisch mit einander* verbunden u. dgl.

Da nun, wie gezeigt worden, alle *reale Erkenntniß synthetisch* ist, so entsteht die sehr wichtige Frage: wie ist *synthetische* Erkenntniß überhaupt möglich?

Wenn nach der *Möglichkeit* einer Sache gefragt wird, so ist die Rede nicht von der *bloß logischen Möglichkeit*, diese erfordert bloß *Mangel eines Widerspruchs*, und hat keinen andern Grund nöthig. Sondern die Frage ist nach der *realen Möglichkeit* oder *objektiven Realität* (Erkennbarkeit als Objekt). Dieses aber kann wiederum zweierlei bedeuten. Nehmlich entweder ist eine Erkenntniß als *Faktum* gegeben, und man fragt bloß nach ihrem ersten *Grundsatze*, woraus sie abgelei-

tet und begreiflich gemacht werden kann. Wie z. B. der Begriff der Freiheit, d. h. der möglichen Bestimmung des Willens nach einem Grundsatze der reinen Vernunft, in der Moral, wo es nicht heißt: wie kann es einen solchen ersten Grundsatz geben? sondern, welcher ist es? Es kann aber auch heißen: wie kann es einen solchen Grundsatz geben? da es, ohne einen Zirkel zu begehen, nicht vorausgesetzt werden kann. Die von uns vorgelegte Frage hat diese beiden Bedeutungen. Erstlich, was ist der erste Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß, wenn wir einen solchen problematisch voraussetzen wollen; d. h. man soll einen ersten Grundsatz finden, der, so wie der Satz des Widerspruchs erster Grundsatz aller analytischen Erkenntniß ist, Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß sein soll. Nun aber zweitens kann ein solcher erster Grundsatz, ohne einen Zirkel zu begehen, nicht vorausgesetzt werden. Denn dieser erste Grundsatz muß nach dem vorhergehenden selbst synthetisch sein, weil er sonst von andern abgeleitet, und also nicht erster Grundsatz sein wird. Die Frage ist also wieder: wie ist die synthetische Erkenntniß dieses Grundsatzes selbst möglich? Nun aber ist nicht nur als Faktum wahr, daß wir synthetische Erkenntniß, die einen solchen ersten Grundsatz voraussetzt, haben, sondern auch, daß unsere analytische Erkenntniß sowohl zu ihrem Gebrauche, als ihrer Möglichkeit an sich, denselben voraussetzt. Der Satz des Widerspruchs, als der erste Grundsatz aller analytischen Erkenntniß, einem Subjekte A., welches durch das Prädikat B. bestimmt gedacht wird, kann nicht das Prädikat non B. beigelegt werden, setzt voraus, daß A. nach

einem Grundsatze aller synthetischen Erkenntniß (da B. in A. nicht enthalten ist), durch das Prädikat B. bestimmt gedacht wird. Der Satz des Widerspruchs kann also, ohne einen synthetischen ersten Grundsatz gar keinen Gebrauch haben. Aber er setzt auch zu seiner Möglichkeit an sich einen solchen voraus. Denn obschon er der Grundsatz aller analytischen Erkenntniß ist, so ist er doch selbst synthetisch, weil non B. (welches gewiß in B. nicht enthalten sein kann) mit B. durch die Form der Verneinung synthetisch verknüpft wird.

Will man also diese Frage auf synthetische Erkenntniß überhaupt (selbst auf die ersten Grundsätze) ausdehnen, so sieht man leicht ein, daß diese Frage unbeantwortlich sein müßte, weil man etwas fordert, was sich selbst aufhebt, nehmlich synthetische Grundsätze (die als solche die ersten sein müßten) die doch nicht erste Grundsätze sein sollen. Wir wollen daher diese Frage so einrichten: wie sind synthetische Urtheile, die nicht erste Grundsätze sind, möglich? d. h. aus solchen, die es ja sind, begreiflich?

Transscendentale Aesthetik.

Zeit ist die Form oder Bedingung a priori von dem möglichen Denken sowohl, als dem Dasein der in ihr vorgestellten Gegenstände, und wird selbst in ihrem Dasein durch das Dasein dieser Gegenstände bedingt.

Dasein überhaupt bedeutet Individualität (omni modo determinatio). Nun gibt es aber dreierlei Arten

des Daseins. 1) Ein intellektuelles, welches immer ein Dasein in uns ist, worin die Individualität sich auf das Subjekt bezieht. 2) Ein sinnliches Dasein in uns. 3) Ein sinnliches Dasein außer uns. Ein jeder abstrakter und allgemeiner Begriff, ein jedes Urtheil u. s. w. hat ein intellektuelles Dasein in uns. Sie sind nicht an sich, sondern in Beziehung auf das (individuelle) Subjekt, individuell. Der Begriff eines Zirkels z. B., den ich gegenwärtig denke, ist an sich nicht individuell, weil ich ihn als in verschiedenen Objekten zu verschiedenen Zeiten darstellbar denke. In Beziehung auf mich als (individuelles) Subjekt aber, ist er individuell, indem ich, als ein gegebenes Subjekt, zu einer gegebenen Zeit denselben denke. Die Empfindung der Süßigkeit z. B., die ich gegenwärtig habe, hat als gegebener Zustand meines empirischen Ichs, ein sinnliches Dasein in mir. Sie ist nicht nur in Beziehung auf mich, als (individuelles) Subjekt, sondern an sich individuell, aber sie hat kein Dasein außer mir. Die Vorstellung dieser Empfindung, als eines möglichen Zustandes meines Ichs zu anderer Zeit oder gar anderer Subjekte, ist nicht mehr diese individuelle Empfindung selbst, sondern eine allgemeine Vorstellung (ein Begriff) davon. Die Vorstellung des Hauses z. B., das ich gegenwärtig (zu einer gegebenen Zeit, in einem gegebenen Orte) wahrnehme, bezieht sich auf ein Dasein außer mir. Die Individualität betrifft nicht nur das Subjekt und diese Vorstellung an sich, sondern auch das Objekt. Die Zeit, als Zeitpunkt betrachtet (welches sich zur Zeitfolge, wie

Ort zum Raume verhält), ist Bedingung aller dieser drei Arten des Daseins. Der Begriff, die Empfindung und die Vorstellung können nur dadurch, daß sie sich auf einen bestimmten Zeitpunkt beziehen, individuell sein; da hingegen Zeitfolge nicht Bedingung des Daseins an sich, sondern einer möglichen Verschiedenheit in demselben ist. Der Begriff des Zirkels, die Empfindung der Süßigkeit, die Vorstellung des Hauses (wenn von der Dauer der Empfindung und Vorstellung abstrahirt wird) setzen keine Zeitfolge voraus. Ja sogar eine solche Voraussetzung wird sie gänzlich aufheben. Die Aktion des Erkenntnißvermögens, wodurch ein Begriff, d. h. ein in einer Einheit des Bewußtseins verbundenes Mannigfaltige hervorgebracht wird, kann nicht in einer Zeitfolge geschehen. Die Dauer des Begriffs (im Subjekte) betrifft nicht seine ursprüngliche Entstehung, sondern die wiederholte Hervorbringung desselben. Eben so wird zwar der zu einer Empfindung erforderliche Eindruck auf die sinnlichen Organe, nicht aber die Empfindung selbst, in einer Zeitfolge vollbracht, und so ist es auch mit der Vorstellung beschaffen. Die Dauer ist nur eine fortgesetzte Wiederholung derselben. Dahingegen die Vorstellung der Verschiedenheit im Dasein allerdings (in den Objekten, worauf sie sich bezieht) Zeitfolge voraussetzt. Soll A. und B. als überhaupt von einander verschieden gedacht werden, so müssen sie in einer Zeitfolge auf einander im Bewußtsein anzutreffen sein. Nun aber setzt ein jedes (reale) Denken eine solche Verschiedenheit in dem in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindenden

Mannigfaltigen voraus. Zeitfolge ist also positiv eine äußere (materielle), und negativ eine innere (formale) Bedingung von der Möglichkeit des Denkens überhaupt.

Das Denken setzt aber außer dem gegebenen Mannigfaltigen, ein gegebenes Subjekt voraus, das in der Vorstellung des Mannigfaltigen, in einer Zeitfolge selbst ohne Zeitfolge gedacht werden muß. Dauer (des Subjekts) während der Zeitfolge, worin das Mannigfaltige vorgestellt wird, ist also gleichfalls positiv eine äußere (subjektive), und negativ eine innere Bedingung (oder Handlung) des Denkens selbst. Zeitpunkt ist also Bedingung des Daseins (als Begriff, Vorstellung oder Objekt außer uns) überhaupt. Zeitfolge Bedingung der Verschiedenheit (Mannigfaltigkeit) dieses Daseins. Dauer Bedingung der Einerleiheit des Subjekts in Beziehung auf dieses Mannigfaltige. Soll irgend etwas als Begriff, Vorstellung oder Objekt außer uns überhaupt da sein, so muß es in einem bestimmbaren Zeitpunkte da sein. Soll etwas als ein Mannigfaltiges da sein, so muß es in einer bestimmbaren Zeitfolge da sein. Soll das Subjekt in verschiedenen Zeitpunkten (die in einer Zeitfolge aufeinander sind) als mit sich einerlei da sein, so muß seinem Dasein eine bestimmbare Dauer beigelegt werden.

Soll aber der Zeitpunkt an sich (nicht nur bestimmbar vorgestellt, sondern bestimmt) da sein, so muß er durch den auf ihn bezogenen Gegenstand bestimmt sein. Eben so ist es auch mit Zeitfolge (die durch die auf ein-

ander folgenden Gegenstände) und Dauer (die durch das Dauernde des Subjekts bestimmt wird) beschaffen. Zeit (in allen ihren Funktionen) ist also Bedingung a priori von dem möglichen Dasein der darin vorgestellten Gegenstände, und diese sind wiederum Bedingung von dem empirischen Dasein der Zeit selbst.

Zeitpunkt hat als ein solcher gar keine Quantität. Dauer hat zwar eine Quantität, die aber nur durch Beziehung auf eine Zeitfolge erkennbar ist. Die Quantität der Zeitfolge aber ist an sich erkennbar. Die Dauer meines Schlafens z. B. ist an sich nicht erkennbar, sondern bloß durch Beziehung auf die vermittelst der veränderten Stellungen des Zeigers bestimmte Quantität der Zeitfolge; da hingegen diese an sich erkennbar ist. Die Vorstellung von Dauer, als Bedingung von der Einerleiheit des Subjekts, gibt zwei Grundsätze, wovon der eine transscendental, der andere aber empirisch ist. 1) Das Subjekt muß in der Verbindung des Mannigfaltigen, worauf es sich bezieht, als mit sich selbst einerlei (transscendental dauernd) gedacht werden. 2) Das Subjekt muß in der Vorstellung des Mannigfaltigen vor seiner Verbindung, als mit sich selbst einerlei gegeben werden. In dem Denken, A. ist B., muß das Subjekt sich auf A. und B. zugleich beziehen, d. h. sich in beiden als mit sich selbst einerlei denken, vor diesem Denken aber muß das Subjekt A. und B. außer der Verbindung vorstellen, und sich nicht unmittelbar, sondern vermittelst des nachherigen Denkens, als empirisches

Subjekt, auf beide beziehen, d. h. sich als in beiden mit sich selbst einerlei erkennen. Wenn ich die Vorstellung A., und ein anderes Subjekt die Vorstellung B. hätte, könnte keiner von uns urtheilen, A. ist B.

Unter allen dem gemeinen Menschenverstande nach, scheinenden Zeitbestimmungen, Zeitpunkt, Dauer und Zeitfolge, ist nur die letzte eine wahre Zeitbestimmung. Denn Zeitpunkt enthält nichts mehr als die Verneinung von Zeitfolge und Dauer. Dauer aber enthält nichts mehr als Einerleiheit des Objekts, in Beziehung auf eine durch Verschiedenheit erkennbare Zeitfolge. Zeitfolge hingegen kann unmittelbar in der objektiven Verschiedenheit selbst als Objekt angeschaut werden. Die Zeit, als ein unendliches Continuum vorgestellt, ist also nichts andres, als ein Schema von der als Bedingung der Verschiedenheit des Daseins überhaupt gedachten Zeitfolge. Wäre Zeit eine an gegebenen Vorstellungen haftende empirische Vorstellung, so wäre es unbegreiflich, wie die Zeit als ein unendliches Continuum vorgestellt werden kann, da die Vorstellungen, wodurch sie als Objekt gegeben wird, endlich und unterbrochen sind? Da aber die Zeit, als Bedingung von der möglichen Verschiedenheit der Vorstellungen a priori gegeben ist, so kann, nach diesem Gesetze, jede gegebene Reihe Vorstellungen immer verlängert, und ihre Lücken durchs Interpoliren ausgefüllt werden, so daß die Zeit vermittelst eines unvollständigen Schema's, welches sich aber dem Begriffe selbst immer nähern kann, bis ins Unendliche, ihrer wahren Vorstellung nach, als Objekt erkennbar ist.

Nicht die empirische, durch die darin vorgestellten empirischen Objekte erkennbare, sondern die als Bedingung dieser Objekte a priori gedachte transscendentale Zeit, ist ein Gegenstand der Mathematik.

Raum ist eine Bedingung a priori von der Möglichkeit des Daseins der Objekte außer uns (die nicht als Zustände unsers Subjekts vorgestellt werden).

Das Gefühl des Vergnügens und des Schmerzes z. B. kann nur in einer Zeitfolge in eben demselben Subjekte Statt finden. Beide werden nicht als Objekte an sich, sondern als Zustände unsers Subjekts gedacht. Werden sie aber als Objekte an sich betrachtet (wie, wenn sie als Subjekte oder Prädikate in einem Urtheile gebraucht werden), so werden sie nicht mehr individuell, sondern durch Begriffe vorgestellt. Was also bloß in der Zeit vorgestellt wird, hat entweder bloß ein Dasein (als Zustand) in uns, oder es wird als Objekt an sich, dem aber kein Dasein (Individualität) beigelegt wird, vorgestellt, und so ist es mit allem, was in der Zeit vorgestellt wird, beschaffen. Was aber im Raume vorgestellt wird, hat ein Dasein als Objekt außer uns.

Raum hat eben die dreierlei Bestimmungen, welche die Zeit hat. 1) Punkt, 2) Folge, 3) der auf einmahl apprehendirte Raum, als ein Theil des unendlichen stätigen Raumes. Ein Punkt im Raume entspricht, seiner Entstehung nach, einem Zeitpunkte. Folge im Raume, einer Zeitfolge, und der ohne

Folge apprehendirte Raum der Bestimmung der Dauer. Von diesen drei Bestimmungen ist ein Punkt im Raume nichts andres, als die Verneinung der übrigen Bestimmungen. Der auf einmahl apprehendirte Raum kann bloß in Beziehung auf eine Folge im Raume erkannt werden, und nur Folge im Raume ist, als eine Bestimmung des Raumes an sich, durch die darin vorgestellten Objekte erkennbar. Durch diese Erörterung des Raumes kann die Antinomie, worein die Mathematiker in der Vorstellung des Raumes gerathen, leicht gehoben werden; nehmlich von der einen Seite legen sie als Axiome die unendliche Ausdehnung und Theilbarkeit des Raumes als eines schon gegebenen Objekts zum Grunde. Von der andern Seite aber sehen sie sich gezwungen, bei Erklärung der Entstehungsart der Objekte im Raume (der Figuren), den Raum nicht als ein schon entstandenes Objekt, sondern in seiner Entstehung (fließend) vorzustellen. Diese Antinomie kann leicht gehoben werden, wenn man bedenkt, daß die erste Vorstellungsart den Raum an sich, die zweite aber seine Erkennbarkeit betrifft. Der Raum, als Bedingung a priori von der möglichen Verschiedenheit im Dasein der Objekte außer uns, wird nicht erst als Objekt durch dieses Dasein bestimmt. Die jedesmahlige wahrzunehmende Verschiedenheit mag immerhin endlich und unterbrochen sein, so wird doch der Raum, als Bedingung der möglichen Verschiedenheit, mit Recht als ein schon vollendetes unendliches Continuum vorgestellt. Er wird aber dennoch bloß durch seine Beziehung auf eine Folge (durch die Vorstellung der

Bewegung) empirisch erkennbar, welche Folge nicht als etwas schon entstandenes, sondern bloß in ihrer Entstehung vorgestellt werden kann. Der Begriff von Bewegung, der von den Fluxionisten in der Geometrie gebraucht wird, ist also keinesweges, wie einige Mathematiker glauben, der Geometrie fremdartig; auch ist dieser Begriff an sich nicht, wie Kant behauptet, empirisch, weil, wie wir gesehen haben, Raum nicht anders als durch Bewegung (Beziehung des als schon entstanden vorgestellten Raumes auf eine Folge, seiner Entstehung nach) als Objekt erkennbar ist. Hieraus läßt sich auch beurtheilen, was von denjenigen zu halten ist, welche der Mathematik darum objektive Realität absprechen wollen, weil, ihrem Vorgeben nach, die Gegenstände der Mathematik keine realen Objekte, sondern bloß Vorstellungen in uns sind; da doch, wie schon gezeigt worden, nur dem Raume und allem dem, was darin bestimmbar ist (den Gegenständen der Mathematik) oder was darunter subsumirt werden kann (den empirischen Objekten, in wie fern sie mathematisch bestimmbar sind), objektive Realität beigelegt werden kann. Alle andere Vorstellungen werden entweder als Empfindungen aufs Subjekt (dessen Zustände sie sind) bezogen, oder als allgemeine Vorstellungen (Begriffe) nicht unmittelbar, sondern vermittelst anderer, aufs Objekt bezogen. Selbst die Zeit, die, wie wir gesehen haben, als Bedingung a priori von dem möglichen Dasein überhaupt objektive Realität an sich hat, kann nur durch die Vorstellung des Raumes (als eine ins unendliche fortgehende Linie) konstruirt werden.

So wie es eine transscendentale und eine empirische Vorstellung von Zeit und Raum gibt, eben so gibt es auch eine transscendentale und eine empirische Vorstellung von Bewegung (Veränderung des Ortes in der Zeit). Jene ist Bedingung a priori von den im Raume bestimmten Objekten. Wenn ich mir eine Linie vorstellen will, muß ich sie in Gedanken ziehen, d. h. ich muß den sie beschreibenden Punkt in Bewegung vorstellen. Die Vorstellung derselben, als schon (durch Bewegung) entstanden, ist nicht mehr die unmittelbare Vorstellung der Linie, sondern ihre mittelbare Vorstellung durch ein transscendentales Schema, so wie die aufs Papier gezeichnete Linie das empirische Schema derselben ist, wodurch die empirische Bewegung des sie beschreibenden Punktes vorgestellt wird. Und eben dieses transscendentale Schema ist der Gegenstand der Elementargeometrie, so wie das dadurch Vorgestellte Gegenstand der höhern Geometrie ist.

Man könnte vielleicht denken, daß außer der transscendentalen und empirischen Bewegung noch eine idealische Bewegung Statt finde, wovon selbst die Elementargeometrie in Beweisen durch Kongruenz Gebrauch macht. Z. B. in dem Satze: wenn in zwei Dreiecken die zwei Seiten des einen einzeln genommen, und der dazwischen liegende Winkel den zwei Seiten und dem dazwischen liegenden Winkel des andern gleich sind, so ist auch die dritte Seite in beiden gleich. Dieses wird dadurch bewiesen, daß man sich die gleichen Seiten und Winkel auf einander gelegt vorstellt, welches eine idealische Bewegung heißen könnte. Bei genauer Betrachtung aber findet hier gar keine Bewegung Statt. Die Dreiecke werden nicht darum als zwei, und nicht als ein einziges Dreieck betrachtet, weil sie etwa in verschiedenen Orten gezeichnet vorgestellt werden, weil Ort hier gar in keine Betrachtung kommen kann; sondern darum, weil, so lange die Gleichheit der dritten Seite bloß problematisch und noch nicht bewiesen ist, sie als verschieden, und als zwei und nicht eines und dasselbe Dreieck vorgestellt werden können, und dieses wird zum Beweise wirklich angenommen. Man beweiset hier den Satz (so wie es mehrere dergleichen Beispiele in der Geometrie gibt) direkte aus der Annehmung seines Gegentheils. Da die eine Seite in dem einen der einen Seite in dem andern Dreiecke gleich angenommen wird, so sind diese (da vom Orte abstrahirt wird) eine und eben dieselbe Seite; und so ist es auch mit der zweiten Seite und dem Winkel beschaffen. Durch zwei Seiten und dem dazwischen liegenden Winkel aber wird das ganze Dreieck bestimmt, d. h. die dritte Seite ist in beiden eine und eben dieselbe, so daß dadurch in der That nur ein einziges Dreieck bestimmt wird. Bewegung also findet hier gar nicht Statt.

Allgemeine und transscendentale Logik.

Die allgemeine (eigentlich so genannte) Logik ist die Wissenschaft des Denkens der Objekte überhaupt, d. h. von der Art ein ganz unbestimmtes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtseins zu bringen, und bloß dadurch zu bestimmen. Sie legt den Satz des Widerspruchs als Conditio sine qua non zum Grunde,

und stellt die Formen des Denkens (die verschiedenen Arten, wie ein Mannigfaltiges überhaupt in einer Einheit des Bewußtseins a priori gedacht werden kann) zwar als positive, aber doch nicht zureichende Bestimmungsgründe des Denkens auf. Aber eben dadurch kann sie keine Objekte, außer durch dieses formale Verhältniß, bestimmen. Wenn ich denke, A. ist B. (einem unbestimmten Subjekte A. kömmt ein unbestimmtes Prädikat B. zu), so bestimme ich diese Objekte bloß in so fern, daß sie erstlich einander nicht widersprechen, und durch diese kategorische Form in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, ohne das Mindeste anzugeben, welche Objekte A. und B. vorstellen mögen. Und da ich auch A. ist nicht B. denken, d. h. A. und B. durch eine verneinende kategorische Form in einer Einheit des Bewußtseins verbinden kann, so habe ich keinen Bestimmungsgrund, die eine oder die andere Form, die sich auf Objekte überhaupt beziehet, von bestimmten Objekten zu gebrauchen. Die Untersuchung über die positive Möglichkeit, oder die Bestimmungsgründe eines solchen Gebrauchs, die die allgemeine Logik nicht anstellt, wird also der Gegenstand einer andern Wissenschaft sein, die wir transscendentale Logik nennen. Sie wird immer Logik, oder die Wissenschaft des durch Bedingungen a priori bestimmten Denkens sein. Aber nicht allgemeine, die von den materiellen Bedingungen abstrahirt, und bloß die formalen Bedingungen angibt, sondern transscendentale Logik sein, d. h. eine solche, die zwar nicht absolut allgemein ist, aber dennoch einen hohen Grad der Allgemeinheit hat, indem sie, wenn schon nicht von allem Inhalte überhaupt, dennoch von allem durch bestimmte Objekte gegebenen Inhalte abstrahirt, und nur die Möglichkeit eines Inhalts überhaupt angibt. Die transscendentale wird sich also zur allgemeinen Logik, wie die (eigentliche) Algebra zur Buchstabenrechnung verhalten, wo diese absolut allgemein, sich auf Größen überhaupt, und ihre möglichen Verhältnisse zu einander bezieht; jene aber zwar noch immer einen hohen Grad der Allgemeinheit hat, weil sie von allen gegebenen Größen abstrahirt; aber dennoch nicht absolut allgemein ist, weil sie sich auf Bedingungen der (durch Konstruktion) als Objekte erkennbaren Größen einschränkt. Der Begriff eines Dinges an sich, von den Bedingungen einer möglichen Darstellung abstrahirt, ist so gut ein Gegenstand der allgemeinen Logik, wie der Begriff von $\sqrt{-a}$ ein Gegenstand der Buchstabenrechnung ist. Die Algebra gebraucht zwar gleichfalls den Begriff von $\sqrt{-a}$, aber nicht um dadurch ein Objekt zu bestimmen, sondern gerade umgekehrt, um die Unmöglichkeit eines solchen Objekts, dem dieser Begriff zukommt, darzuthun. Eben so wird auch die transscendentale Logik von einem Dinge an sich sprechen, aber bloß in der Absicht, ihm alle objektive Realität (die auf transscendentalen Bedingungen, die ihm mangeln, beruht) abzusprechen.

Der Grund also, warum wir gegebene Objekte einer bestimmten Form subsumiren, d. h. diese Form von diesen Objekten nicht nur (ohne Widerspruch) ge-

brauchen können, sondern wirklich gebrauchen, kann nicht in den gegebenen Objekten selbst liegen, weil sonst diese Erkenntniß durch (wie die aus der Erfahrung entsprungenen Sätze) oder mit den Objekten (wie die Sätze der Mathematik), aber nicht vor denselben bestimmt werden könnte; und der Satz: diesen Objekten kommt diese Form zu, wird, so wie irgend ein anderer nicht transscendentaler Satz, durch das Subjekt (die gegebenen Objekte) bedingt, also nicht transscendental von den gegebenen Objekten a priori ausgesagt werden können. Die synthetischen Sätze würden alsdann keinen gemeinschaftlichen Grundsatz haben können, weil sich ein jeder derselben auf andere Objekte beziehen würde. Auch kann dieser Grund nicht in der logischen Form selbst liegen, weil, wie schon gesagt, diese sich als mögliche Form auf unbestimmte Objekte überhaupt bezieht, und keinen Grund des wirklichen Denkens gegebener Objekte durch dieselbe abgeben kann. Dieser Grund muß also in etwas liegen, das so wenig zu den Formen des Denkens als zu den gegebenen Objekten gehört. Was mag nun dieses Etwas sein?

Wird man sagen: das Subsumiren gegebener Objekte unter eine bestimmte Form beruht auf dem Beurtheilungsvermögen, und braucht keine Regel, wornach es bestimmt werden soll, so ist dieses eine leere Ausflucht. Das Subsumiren eines empirischen Objekts unter einen durch a priori gegebene Merkmahle bestimmten Begriff, braucht allerdings keine andere Regel, als die Vergleichung der Merkmahle des

des Objekts und des Begriffs. Hier aber sollen nicht gegebene Objekte den durch Merkmahle bestimmten Begriffen, sondern den Formen, die als solche, durch keine Merkmahle an sich, sondern erst durch ihren Gebrauch erkennbar sind, subsumirt werden. Wie ist dieses möglich? Ich finde eine aufs Papier gezeichnete Figur, und bemerke erstlich, daß sie in drei Seiten überhaupt eingeschlossen ist. Ferner messe ich die Seiten mit meinem Zirkel, und finde, daß sie einander gleich sind; nun sage ich: diese Figur ist ein gleichseitiges Dreieck, d. h. ich subsumire das empirische Objekt dem a priori bestimmten Begriffe. In dem Satze hingegen: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, findet eine solche Vergleichung, wodurch die Uebereinstimmung der als Stoff dieses Urtheils gegebenen Objekte (gerade und kürzeste) mit der bejahenden kategorischen Form eingesehen werden könnte, gar nicht Statt. Was ist also der Grund, der uns zu einem solchen Urtheile bestimmt?

Sagt man: ein solches Urtheil ist als Bedingung einer möglichen Konstruktion (a priori oder a posteriori) rechtmäßig, so bedenkt man nicht, daß eine ursprüngliche Konstruktion bloß den Stoff zu einer Form gibt, wodurch diese Form, die sich als Form auf Objekte überhaupt bezieht, von bestimmten Objekten gebraucht werden kann; dadurch wird aber dieser wirkliche Gebrauch selbst nicht gerechtfertiget.

Ich sage: ursprüngliche Konstruktion, weil eine jede andere Konstruktion nicht bloß den Stoff zu einer Verbin-

dung, sondern auch durch Reduktion des zu konstruirenden Objekts auf ein anderes, dessen Konstruktion schon gegeben ist, nach dem Satze des Widerspruchs die Verbindung selbst bestimmt. Z. B. im ersten Satze des I. Buchs des Euklides wird ein gleichseitiges Dreieck dadurch konstruirt, daß seine Seiten auf Halbmesser gleicher Zirkel, deren Konstruktion durch Axiomen und Postulate schon gegeben ist, nach der Form der Identität reducirt werden u. dgl. Eben so ist es mit den Sätzen; z. B. im 32. Satze des I. Buchs wird die Gleichheit des äußern Winkels eines Dreiecks mit den zwei gegen über liegenden innern Winkeln in einer Konstruktion dadurch bewiesen, daß der äußere Winkel durch eine der einen Seite parallel gezogene Linie in zwei Winkel getheilt wird, die mit den innern Wechselwinkeln, und also denselben gleich sind u. s. w. Die ursprünglichen Konstruktionen hingegen sind ganz synthetisch, so daß man die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat gar nicht nach dem Satze der Identität einsehen kann. Sie liefern bloß den Stoff, geben aber keinen Grund der Verbindung ab. Dieser Grund muß also anderwärts gesucht werden. Z. B. in dem Satze: eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, gibt die Konstruktion einer geraden Linie bloß die Bedeutung des Subjekts an, ist aber nicht hinreichend, die Beilegung des Prädikats zu bestimmen. —

Mit den *analytischen Urtheilen* hat es diese Schwierigkeit nicht, weil diese sich nicht auf *bestimmte Objekte* als solche, sondern als *Objekte des Denkens überhaupt*, nach dem *Grundsatze des Widerspruchs* beziehen. Fragt man: was berechtiget mich z. B.

zu diesem Urtheile, ein rechtwinkliges Dreieck ist nicht schiefwinklig, d. h. was berechtiget mich zu dem Gebrauche des bloß *formalen Satzes*: A. welches B. ist, ist nicht non B. a priori von *bestimmten Objekten* (rechtwinkliges Dreieck schiefwinklig), so erwiedere ich: dieser *formale Satz* wird von mir nicht auf diese *bestimmten Objekte* als solche, sondern als *Objekte des Denkens überhaupt* angewendet. Der Satz in concreto enthält nichts mehr als der *formale Satz* in abstracto, und jener ist gleichsam nur ein einziges Beispiel von diesem. In dem *formalen Satze* denke ich mir unter B. alles, was *nicht* non A. ist, welches ich in dem *Satze* in concreto durch das Beispiel eines rechtwinkligen Dreiecks erläutere. Die besondern Bestimmungen, die hier hinzu kommen, tragen zur *Bestimmung* des *Satzes* gar nichts bei. Ein rechtwinkliges und ein schiefwinkliges Dreieck können nicht anders als durch die *Form* der *Verneinung* in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden; da hingegen die Verbindungsart zwischen Dreieck und rechtwinklig, nach dem *Satze des Widerspruchs* ganz *unbestimmt* bleibt. Es widerspricht dem Dreiecke nicht, daß es rechtwinklig sein soll, aber eben so wenig widerspricht ihm, daß es nicht rechtwinklig (schiefwinklig) sein soll. Nun aber bedeutet die Kopula ist, bloß logisch betrachtet, nichts anders, als *Möglichkeit, Mangel eines Widerspruchs*. Dieser Satz also, er mag in abstracto oder in concreto ausgedrückt werden, würde in der Logik folgende Bedeutung haben: dem A., dem B. nicht widerspricht, widerspricht non B.; einem Dreiecke, dem das Rechtwinkligsein nicht widerspricht, widerspricht das Nichtrechtwinkligsein

sein. Dieses ist aber falsch, weil ihm beide nicht widersprechen. Man sieht also, daß der Satz des Widerspruchs in der Logik keine wahre Bedeutung haben kann. Er muß also nicht nur seinen Gebrauch, sondern auch seine Bedeutung an sich anderwärts erhalten. Die von uns Anfangs aufgeworfene Frage: wie ist synthetische Erkenntniß möglich? wird nun allgemeiner. 1) Was ist der erste Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß, wobei der Satz des Widerspruchs als der erste Grundsatz aller analytischen Erkenntniß, und in so fern als conditio sine qua non zur synthetischen Erkenntniß vorausgesetzt wird. 2) Wodurch erhält dieser Grundsatz aller analytischen Erkenntniß selbst seine Bedeutung und seinen möglichen Gebrauch? Um nun diese wichtige Frage, wovon die Möglichkeit aller unsrer Erkenntniß abhängt, zu beantworten, müssen wir etwas weit ausholen.

Eine jede Erkenntniß überhaupt (in weiterm Sinne) enthält in sich 1) ein Subjekt, 2) ein Objekt, und 3) die Beziehung beider auf einander. Dieses kann als ein Axiom vorausgeschickt werden, ohne daß wir deßwegen zur Beantwortung der von uns vorgelegten Frage einen Schritt näher kommen. Aber nun weiter! Das Subjekt ist entweder ein transscendentales oder ein empirisches Subjekt. Dieses ist wiederum entweder ein allgemeines oder ein besonderes Subjekt. Das Objekt ist entweder Objekt des bloßen Denkens, oder Objekt der Darstellung dieses Gedachten. Dieses ist wiederum entweder Objekt einer transscendentalen oder

einer empirischen Darstellung; und dieses wiederum entweder Objekt einer allgemeinen oder einer besondern empirischen Darstellung. Ich will mich hierüber näher erklären.

Das von mir als einem wirklichen Wesen wirklich gezeichnete Dreieck ist in so fern Objekt einer besondern empirischen Darstellung, welches auf mich, als auf ein besonderes empirisches Subjekt bezogen wird. Dieses ist auch keine allgemeine und allgemein gültige Erkenntniß. Abstrahire ich nun von der besondern Wirklichkeit, und betrachte das Dreieck bloß als etwas, was für ein wirkliches Subjekt des Denkens überhaupt wirklich sein kann, so ist das Dreieck Subjekt einer allgemeinen empirischen Darstellung, das auf mich, als auf ein allgemeines empirisches Subjekt (empirisches Subjekt überhaupt) bezogen wird. Aber unsere Darstellungsart ist nicht die einzige mögliche. Zur objektiven Realität eines Begriffs aber gehört bloß mögliche Darstellung überhaupt, nicht eben unsere Darstellung. Abstrahire ich nun von unserer Darstellung, und denke bloß das Dreieck als Objekt einer möglichen Darstellung überhaupt, so ist es Objekt einer transscendentalen Darstellung, das auf mich, als ein transscendentales Subjekt bezogen wird. Abstrahire ich ich von aller Darstellung überhaupt, so bleibt mir der Begriff des Dreiecks, als ein Gegenstand des bloßen Denkens, ohne alle mögliche Darstellung.

Durch das erste bestimme ich das Dreieck als ein besonderes Objekt für mich als ein besonderes Sub-

jekt. Durch das zweite bestimme ich dasselbe als ein für uns Menschen (die eine bestimmte ihnen gemeinschaftliche Darstellungsart haben) überhaupt allgemeines Objekt. Durch das dritte bestimme ich dasselbe als für alle denkende Wesen (ihre Darstellungsart mag sein, welche sie will) geltendes transscendentales Objekt. Durch das vierte aber bestimme ich es bloß als ein allgemeines und allgemein geltendes Objekt des Denkens, mit Weglassung aller möglichen Darstellung oder Erkennbarkeit überhaupt.

Durch das erste allein wird das Dreieck nicht als Objekt gedacht, weil das Denken immer Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit erfordert. Durch das vierte wird es gedacht aber nicht überhaupt erkannt. Durch das dritte wird es gedacht und erkannt, aber nicht von uns erkannt. Durch das zweite aber wird es von uns gedacht und erkannt.

Nun behaupte ich, daß zur objektiven Realität eines Begriffs nicht eben unsere Darstellung, sondern Darstellung überhaupt erfordert wird, und daß jene bloß einen Beweis von dieser (da das Allgemeine im Besondern enthalten sein muß, und wenn etwas für uns darstellbar ist, so ist es darstellbar überhaupt) abgibt.

Der oberste Grundsatz aller synthetischen objektbestimmenden Erkenntniß wird also so wenig als Bedingung des bloßen Denkens überhaupt, nach dem Satze des Widerspruchs, als wie Bedingung unserer besondern Darstellung, sondern als Bedingung einer möglichen Darstellung überhaupt müssen bestimmt werden.

Daß nun in einem jeden Urtheile Subjekt und Prädikat, in so fern sie in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, auch an sich darstellbar sein müssen, leidet keinen Zweifel, denn wie kann das, was gar kein bestimmtes Bewußtsein ist, mit etwas anderm in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden? Um ein rechtwinkliges Dreieck als ein bestimmtes Objekt zu denken, muß man die Bedeutung von Dreieck und rechtwinklig wissen. Daß aber sowohl Subjekt als Prädikat, schon vor diesem Verbinden als Gegenstand eines bestimmten Bewußtseins darstellbar sein müsse, ist eben nicht nothwendig. Ja, ich behaupte noch mehr, daß nehmlich gerade umgekehrt, um mit Grund Subjekt und Prädikat als solche in einer Einheit des Bewußtseins zu verbinden, muß das Subjekt auch an sich, außer der Verbindung, das Prädikat aber bloß in der Verbindung darstellbar sein. Denn ist keines von beiden außer der Verbindung darstellbar, so können sie eben so wenig in der Verbindung darstellbar sein, weil die Verbindung nicht das zu verbindende selbst geben kann. Sind aber beide außer der Verbindung darstellbar, so hat diese Verbindung keinen sie rechtfertigenden Grund, und ist bloß fingirt, ohne alle Realität. Es muß also das eine auch an sich außer der Verbindung, das andere aber bloß in der Verbindung darstellbar sein. Der Grund der Verbindung wird also mög-

liche Darstellbarkeit dessen sein, was außer der Verbindung gar nicht darstellbar sein kann. Nun aber ist Subjekt das, was schon als bekannt zum Grunde gelegt wird, und Prädikat das, wodurch jenes näher bestimmt wird. Das Subjekt muß also das an sich, das Prädikat aber das in der Verbindung mit jenem Darstellbare sein.

Hier haben wir also den obersten Grundsatz aller synthetischen objektbestimmenden Erkenntniß sowohl, als die Regel seines Gebrauchs gefunden. Wenn eine Vorstellung von der Art ist, daß sie nicht dargestellt werden kann, ohne daß eine andere schon an sich darstellbare Vorstellung zugleich mit dargestellt wird, so hat der Satz, wodurch dieses Verhältniß ausgedrückt wird, objektive Realität. Dieses besondere Verhältniß aber ist nicht in der besondern Beschaffenheit dieser Vorstellungen, sondern in ihrem allgemeinen Verhältnisse zur möglichen Darstellung überhaupt gegründet. Ein jeder gegebene synthetische Satz wird also aus diesem allgemeinen Verhältnisse, als aus einem Grundsatze abgeleitet.

Diesen Grundsatz nenne ich den Grundsatz der Bestimmbarkeit. Ein jedes durchs Denken zu bestimmende reale Objekt muß nehmlich aus zwei Bestandtheilen bestehen. Der eine ist das an sich Darstellbare (in der Anschauung Bestimmte) durchs Denken oder Verbinden in einer Einheit des Bewußtseins mit dem andern Theile aufs neue zu bestimmende. Der andere ist das nicht an sich, sondern in Verbindung mit jenem (als dessen Bestimmung) Darstellbare.

Aus diesem obersten Grundsatze aller realen, objektbestimmenden Erkenntniß folgen unmittelbar, diese ihm untergeordneten Grundsätze:

1) Grundsatz für das Subjekt.

Das Subjekt in einem Urtheile muß an sich (außer seiner Verbindung mit dem Prädikate) darstellbar sein.

2) Grundsatz für das Prädikat.

Das Prädikat muß nicht an sich, sondern bloß in der Verbindung mit dem Subjekte darstellbar sein.

3) Von allen Paaren einander entgegen gesetzter möglicher Prädikate kann einem gegebenen Subjekte nur eines aus einem einzigen bestimmbaren Paar unmittelbar zukommen.

Die ersten zwei Grundsätze sind nichts andres, als die Entwickelung dessen, was in dem Grundsatze der Bestimmbarkeit enthalten ist. Der dritte hingegen erhellet nicht sogleich aus demselben. Er muß daher näher erklärt, und aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit bewiesen werden. Das aus dem Satze des Widerspruchs unmittelbar folgende principium exclusi tertii (einem jeden Subjekte muß von allen möglichen einander entgegen gesetzten Prädikaten nothwendig eins zukommen) ist der erste Grundsatz aller disjunktiven Urtheile: X. ist entweder A. oder non A. Hier wird erstlich X. als durch A. oder non A. bestimmbar, und dann auch als wirklich bestimmt gedacht. Ich denke mir ein in Rücksicht auf diese mögliche Prädikate bestimmtes Subjekt X., so kann ich a priori, ehe mir diese Bestimmungen gegeben sind, doch so viel mit apodiktischer Nothwendigkeit behaupten, daß unter denselben entweder A. oder non A. an-

zutreffen sein muß. Dieser Grundsatz ist *analytisch*, und kann also zur Bestimmung realer Objekte nicht gebraucht werden. Dieser Satz aber: A. kann sowohl B. als nicht B., oder auch: A. kann entweder B. oder nicht B. sein, der in jenem voraus gesetzt wird, folgt keinesweges aus jenem analytischen Grundsatze, sondern aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, und ist wie dieser (wenn dadurch objektive Erkenntniß erhalten werden soll) synthetisch, und nicht so allgemein wie jener. Nicht von einem jeden Paar möglicher entgegen gesetzter Prädikate muß einem als Objekt gegebenen Subjekte eines zukommen, sondern nur von solchen, die mit dem Subjekte im Verhältnisse der Bestimmbarkeit stehen. Ein Dreieck kann rechtwinklig oder schiefwinklig, gleichseitig oder ungleichseitig u. s. w. sein, weil ein jedes dieser Paare zwar einander entgegen gesetzte, aber dennoch in so weit mit einander übereinstimmende Prädikate enthält, daß beide als mögliche Prädikate eines realen Subjekts (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) erkannt werden; hingegen kann ein Dreieck so wenig süß als nicht süß sein, weil beide Glieder dieses Paares bloß als logische (nach dem Grundsatze des Widerspruchs) aber nicht als reale Prädikate des Subjekts (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) gedacht werden können. In diesem Urtheile aber: A. kann entweder B. oder C. sein, hat die Disjunktion gar keinen Grund, weil es nicht nur ein drittes, *keines von beiden* oder *beide zugleich*, sondern noch Mehreres geben kann (A. kann B. oder C. oder D. u. s. w. sein). Ein Dreieck kann nicht nur spitzwinklig oder gleichseitig, sondern auch beides zugleich sein (indem ein gleichseitiges Dreieck nothwendig spitzwinklig ist).

Laßt uns nun setzen, daß B. und C. erstlich als mögliche Prädikate von A., und dann auch als keines von beiden in dem andern enthalten ist, oder dasselbe nach dem Satze des Widerspruchs ausschließt. In diesem Falle werden zwar (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) zwei *kategorische* reale objektbestimmende Urtheile gefällt. A. kann B. sein; A. kann C. sein, aber das aus beiden zusammen gesetzte *disjunktive* Urtheil ist bloß logisch und bestimmt im Objekte nichts. In einem eigentlich so genannten (nach dem Satze des Widerspruchs bestimmten) *disjunktiven* Urtheile werden die beiden aus dem Subjekte mit entgegen gesetzten Bestimmungen entstehenden realen Objekte, durch eine einzige Konstruktion bestimmt (weil bloß die Aufhebung der Bedingung der einen Konstruktion Bedingung der andern ist; da hingegen in einem materiellen disjunktiven Urtheile die Disjunktion nicht durch eine einzige Konstruktion unmittelbar, sondern durch mehrere Konstruktionen und sich darauf beziehende synthetische Sätze erkannt werden muß. Sobald ich ein gleichseitiges Dreieck durch halbe Diameter gleicher Zirkel konstruirt habe, weiß ich auch zugleich, ohne eine neue Konstruktion, daß Diameter ungleicher Zirkel ein ungleichseitiges Dreieck bestimmen, woraus dieses Urtheil: ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder ungleichseitig, objektive Realität erhält. Dieses Urtheil aber: ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder rechtwinklig, ist erstlich nicht logisch richtig, weil es auch keines von beiden sein kann; und dann wird selbst das, was darin richtig ist, nicht unmittelbar aus einer einzigen Konstruktion erkannt. Man muß erstlich ein gleichseitiges, und dann wiederum (nach ganz andern Bedingungen) ein rechtwinkliges Dreieck kon-

struiren, und letztlich selbst die Erkenntniß, daß diese beide einander in eben demselben Objekte ausschließen, vermittelst wiederum anderer Konstruktionen herleiten, woraus erhellet, daß in einem nicht bloß logischen, sondern objektbestimmenden realen Urtheile, dem Subjekte unmittelbar bloß eines aus einem gegebenen einzigen Paare einander entgegen gesetzter Prädikate beigelegt werden kann.

Hieraus ergibt es sich, daß eine jede Eintheilung überhaupt nicht anders als zweigliedrig sein kann, wenn man nur alles nach dem Verhältnisse vom Bestimmbaren und Bestimmung ordnet, und keine Lücken in der Reihe läßt. Doch muß bei realen Objekten die Möglichkeit der Glieder der Eintheilung erst durch Konstruktion dargethan werden.

Kategorien.

Die Kategorien sind die als Bedingungen der Möglichkeit eines realen Objekts überhaupt, dem Grundsatze der Bestimmbarkeit zum Grunde liegenden Begriffe a priori, und müssen daher durch seine vollständige Entwickelung gefunden werden. Zur Findung der Kategorien braucht man also keinen andern Leitfaden, als die Entwickelung alles dessen, was der Grundsatz der Bestimmbarkeit voraussetzt. Also I. Die Kategorien der Quantität. 1) Einheit, 2) Vielheit, und 3) Allheit, werden so abgeleitet. Das Bestimmbare bezieht sich auf seine mögliche Bestimmungen, wie Einheit auf Vielheit. Diese Vielheit der Bestimmungen wird aber durch ihre Beziehung auf die Einheit des Bestimmbaren selbst als eine Einheit gedacht: Allheit.

Kategorien der Qualität.

1) Realität, 2) Negation, 3) Limitation.

Einem jeden Bestimmbaren als Subjekt kommt eins von allen möglichen Prädikaten, oder sein Gegentheil zu. Realität, Negation. Die Anzahl der möglichen Bestimmungen wird aber noch dadurch limitirt, daß nur diejenigen objektive Realität haben, die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemäß sind. Limitation, Kategorien der Relation. Das Bestimmbare wird als an sich darstellbar (für sich bestehend), die Bestimmungen aber als nicht an sich, sondern in und durch Verbindung mit jenem darstellbar gedacht. Substanz und Accidenzen.

In den allgemein umzukehrenden Sätzen wird dem Subjekte, als schon durch ein Prädikat bestimmt, ein neues Prädikat beigelegt. Jenes ist ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, dieses aber nicht. Z. B. in diesem Urtheile: eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, ist gerade Linie Subjekt und das Kürzestesein Prädikat, und so auch umgekehrt in dem Urtheile: die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist die gerade, ist die kürzeste Linie Subjekt, und das Geradesein Prädikat. In beiden macht die Verbindung das Bewußtsein des Prädikats überhaupt möglich. Sie bestimmen also einander im Bewußtsein wechselseitig, nachdem man das eine oder das andere zum Subjekte oder Prädikate macht. Wechselbestimmung.

Kategorien der Modalität.

Ein jeder Begriff eines realen Objekts muß erstlich an sich möglich sein (keinen Widerspruch enthal-

ten). Außerdem muß ihm (wenigstens im Erkenntnißvermögen) mögliche Darstellbarkeit, Dasein, zukommen, die selbst Bedingung der objektiven Realität des Begriffs ist. Nothwendigkeit. Die mögliche Darstellung kann aber nur durch ihre Wirklichkeit dargethan werden. Wirklichkeit.

Es giebt zweierlei Arten vom Dasein, nehmlich ein logisches und ein wirkliches Dasein. Jenes ist das als Bedingung a priori gedachte Dasein eines Begriffs in irgend einem Erkenntnißvermögen überhaupt. Ein Begriff wird darum als möglich vor seinem Dasein in einem gegebenen Erkenntnißvermögen, und dennoch in Beziehung auf dasselbe erkannt, weil ihm ein Dasein in einem Erkenntnißvermögen überhaupt (in dem Subjekte, welches denselben wirklich denkt) zukommt. Dieses Dasein ist also selbst Bedingung der Möglichkeit. Dieses ist das wirkliche Dasein in einem gegebenen Erkenntnißvermögen. Der Begriff vom Dreiecke, den ich als ein gegebenes Subjekt wirklich denke, hat in Beziehung auf mich, ein durch die Möglichkeit bedingtes, wirkliches Dasein. In Beziehung auf ein Subjekt überhaupt aber kommt ihm ein nothwendiges Dasein zu (es muß von einem Subjekt überhaupt wirklich gedacht werden). Jenes gibt den Begriff von Wirklichkeit, dieses aber den der Nothwendigkeit, und der Begriff der Möglichkeit wird bloß durch Abstraktion von allem Dasein überhaupt gedacht.

Da aber die mögliche Darstellung überhaupt, durch die wirkliche, und diese wiederum durch unsere Darstellung, dargethan werden kann, so erhellet daraus, daß die Kategorien, als die aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit hergeleiteten Bedingungen einer möglichen Darstellung überhaupt, ungeachtet ihrer Allgemeingültigkeit an sich, bloß vom Gegenstande unserer Darstellung gebraucht werden können.

Die Kategorien der Modalität können noch viel einfacher auf folgende Art aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit hergeleitet werden. Dem Bestimmbaren selbst, als etwas Bestimmtes gedacht, kommt nach dem Princip exclusi tertii eines von allen möglichen einander entgegen gesetzten Prädikaten nothwendig zu. Nothwendigkeit. Als etwas durch neue Bestimmungen Bestimmbares aber kommt ihm bloß Möglichkeit zu. Die Setzung der Bestimmungen aber gibt den Begriff der Wirklichkeit.

Dem Bestimmbaren kann eine Bestimmung nothwendig zukommen; so, daß so bald jenes gesetzt wird, auch diese gesetzt werden, die Bestimmung aber, wenn schon nicht an sich, dennoch als Bestimmung eines andern möglich sein muß. In Ansehung der dadurch bestimmten möglichen Erkenntniß ist also jenes Grund und diese Folge. In Ansehung der wirklichen Erkenntniß aber ist jenes Ursache und diese Wirkung.

Die Tafel der logischen Formen dient nicht dazu, die objektive Realität der ihnen entsprechenden Kategorien darzuthun, sondern umgekehrt. Die Tafel der logischen Formen dient bloß dazu, die aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit deducirten Kategorien, deren objektive Realität durch eben diesen Grundsatz schon gesichert ist, vollzählig zu machen.

Auf eben die Art können auch die so genannten Reflexionsbegriffe aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit deducirt werden.

1) Einstimmung und Widerstreit.

Die Bestimmungen eines und eben desselben Bestimmbaren können einander subordinirt sein, und alsdann findet bei ihnen Einstimmung Statt. Sie können aber auch coordinirt sein, in welchem Falle Widerstreit Statt findet (weil durch Setzung der einen alle übrigen ausgeschlossen werden). Die Bestimmungen können im Bestimmbaren an sich erkennbare, oder durch seine Beziehung auf etwas andres, erkennbare Merkmahle sein. Innere und Aeußere. Das (durchs Denken) Bestimmbare muß als ein solches (im Gegensatze von dem Bestimmten) als durchs Denken unbestimmt, welches bloß durch die Bestimmung bestimmt wird, gedacht werden. Materie und Form.

Auf diese Art habe ich die reinen Begriffe a priori, deren empirischen Gebrauch ich in Zweifel ziehe, als Bedingungen von der Möglichkeit realer Objekte (selbst dem Stoffe nach) a priori (wie die Objekte der reinen Mathematik) deducirt, und ihre objektive Realität dargethan. Eben so werde ich auch mit den transscendentalen Grundsätzen a priori verfahren. Auf folgende Art:

Axiom.

Alle a priori darstellbare Objekte sind extensive Größen.

Beweis.

A priori sind Objekte nur in Zeit und Raum darstellbar. Nun sind aber diese selbst extensive Größen, worin die

die Vorstellung des Ganzen durch die Vorstellung der Theile möglich wird (ein jeder gegebene Raum besteht aus Raume, und so ist es auch mit der Zeit). Also müssen alle a priori darstellbare Objekte (der Mathematik) extensive Größen sein.

Anticipation.

Alle a priori darstellbare Objekte sind ihrer Entstehungsart nach intensive Größen.

Beweis.

Eine Größe, ihrer Entstehungsart nach betrachtet, ist ein Quantum, dem zwar, als einem solchen, eine bestimmbare Quantität zukommen kann, worin aber von dieser bestimmbaren Quantität abstrahirt wird. So wird z. B. im 1. Satze X. Buchs des Euklides, eine Größe durch beständiges Theilen von einer jeden bestimmbaren Quantität abstrahirt, und ihrer Entstehungsart nach, als kleiner als jede angebliche Größe bestimmt. Eben so wird sie in der Exhaustionsmethode, in der Methode der Untheilbaren, in der Fluxions- oder Differentialmethode u. s. w. gedacht. Die Fluxionen oder Differentiale aber sind in verschiedenen Größen, nach Verschiedenheit ihrer Entstehungsart verschieden, und können selbst als Größen mit einander verglichen werden. Sie sind keine extensive Größen, die durch eine Synthesis der gleichartigen Theile entstehen. Aber dennoch sind sie intensive Größen, die als solche nicht an sich, sondern im Verhältnisse zu einander bestimmbar sind. dx, dy, sind als Größen an sich betrachtet, $= 0$, und doch kann $dx = 2 dy$ sein. Die Geschwindigkeit der Bewegung in einem Punkte kann mit der Geschwindigkeit derselben in einem andern

Punkte verglichen, und durch dieselbe als Größe bestimmt werden. Sie sind also intensive Größen. —

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Im wirklichen Denken eines realen Objekts muß das Bestimmbare darin, als eben dasselbe in verschiedenen Zuständen gedacht werden.

Beweis.

Das Bestimmbare ist das, was auch an sich, außer der Verbindung mit der Bestimmung, als ein Gegenstand des Bewußtseins gedacht werden kann. Da aber die Bestimmung nicht außer der Verbindung mit dem Bestimmbaren ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, so muß das Bestimmbare das eine Mahl an sich, außer der Verbindung, und das andere Mahl in der Verbindung, d. h. als in beiden Zuständen beharrlich, gedacht werden, wenn diese Verbindung objektive Realität haben soll.

Grundsatz der Kausalität.

Im wirklichen Denken eines realen Objekts muß das Bewußtsein des Bestimmbaren vorhergehen, und das Bewußtsein der Bestimmung darauf folgen, aber nicht umgekehrt.

Beweis.

Es ergibt sich aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit von selbst.

Grundsatz des Zugleichseins.

Objekte, die im Bewußtsein von einander abhängig, und doch in einer Einheit des Bewußtseins darstellbar sind, sind nur durch Einheit der Darstellungsart möglich.

Beweis.

Ein rechtwinkliges und ein schiefwinkliges Dreieck sind im Bewußtsein von einander unabhängig. Sollen sie dennoch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, so kann dieses nicht anders als dadurch geschehen, daß beide von gleicher Basis und gleicher Höhe angenommen und also in einer einzigen Konstruktion zwischen der Basis und einer ihr parallelen Linie, d. h. in einem einzigen Orte, dargestellt werden. Folglich können Objekte, die im Bewußtsein von einander unabhängig sind (die sich zu einander nicht als Bestimmung und Bestimmbares verhalten) dennoch durch Einheit der Konstruktion in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden.

Will man diese Grundsätze wenigstens hypothetisch auf den Erfahrungsgebrauch ausdehnen, so können sie ganz kurz auf folgende Art bewiesen werden.

Axiom.

Alle Anschauungen a priori oder a posteriori sind extensive Größen.

Beweis I.

Objekte der Anschauung a priori sind solche, deren Stoff (das Bestimmbare dem Erkenntnißvermögen a priori gegeben, und deren Form (die Bestimmung) gleichfalls durch dasselbe a priori bestimmt wird. Wir haben aber keine andere a priori gegebene Stoffe, worin Objekte a priori bestimmt werden können, außer den Vorstellungen von Zeit und Raum, die als Bedingungen der Anschauung a priori gegeben, und worin Objekte der Mathematik a priori bestimmt werden. Nun aber können die Bestimmungen von

Zeit und Raum, ohne das Bestimmbare (Zeit und Raum selbst) keine Gegenstände des Bewußtseins sein. Es muß also den dadurch bestimmten Objekten alles a priori beigelegt werden, was dem Bestimmbaren darin, ohne welches sie gar nicht Statt finden können, beigelegt wird. Einem jeden Objekte der reinen Mathematik muß also alles a priori beigelegt werden, was dem Raume und der Zeit an sich, vor ihrer Bestimmung zukommt. Nun aber sind Raum und Zeit nicht nur Größen überhaupt (indem sie sich durch Zufügung gleichartiger Theile vermehren, und durch Theilung vermindern lassen ins Unendliche), sondern auch extensive Größen (worin die Vorstellung des Ganzen durch die Vorstellung der Theile und ihrer Synthesis möglich wird). Also müssen auch alle in Zeit und Raum bestimmte, d. h. alle Objekte der Anschauung a priori überhaupt extensive Größen sein.

II. Zeit und Raum sind nicht nur als Anschauungen a priori an sich, Stoffe in den a priori bestimmten Objekten, sondern auch Bedingungen a priori von der Möglichkeit empirischer Anschauung. Der empirische Stoff kann also nur dadurch eine Anschauung werden, daß er in Zeit oder Raum vorgestellt wird. Es muß also einer jeden empirischen Anschauung a priori zukommen, was diesen Vorstellungen zukommt. Nun aber u. s. w. wie vorher.

Anticipation.

Alle Erscheinungen a priori oder a posteriori sind in ihrem Entstehen und Verschwinden intensive Größen.

Beweis I.

Ein Quantum, in seinem Entstehen oder Verschwinden betrachtet, ist ein solches, dem zwar, als Quantum, eine

bestimmbare Quantität zukommen kann, von welcher bestimmbaren Quantität aber abstrahirt, und bloß auf sein Element Rücksicht genommen wird. Dieses geschiehet nach Prop. 1. Buch X. des Euklides, nach welcher eine jede gegebene Größe durch beständiges Theilen kleiner als jede angebliche Größe werden kann. Eben so wird die Größe in der Exhaustionsmethode, in der Methode der Untheilbaren, in der Fluxions- oder Differentialmethode u. dgl. betrachtet. Die Fluxionen oder Differentiale sind in verschiedenen Größen, nach Verschiedenheit ihrer Entstehungsart verschieden, und können selbst als Größen mit einander verglichen werden. Sie sind aber keine extensive Größen, die durch eine Synthesis von gleichartigen Theilen entstehen, indem sie absolute Einheiten sind, und also keine solche Theile haben. Aber dennoch sind sie intensive Größen, die als solche nicht an sich (in Beziehung auf eine angenommene Einheit), sondern im Verhältnisse zu einander (jede derselben in Beziehung auf die andere als Einheit betrachtet) als Größen bestimmbar sind; und können, so wie alle intensive Größen, durch extensive Größen (wie z. B. Geschwindigkeiten durch Linien) konstruirt werden. dx, dy, sind an sich betrachtet $= 0$, und doch kann $dx = ndy$ sein. Die Geschwindigkeit der Bewegung in einem Punkte kann mit einer von derselben verschiedenen Geschwindigkeit in einem andern Punkte verglichen, und dadurch als Größe bestimmt werden. Ein Verhältniß kann gleichfalls mit einem andern Verhältnisse verglichen und als Größe bestimmt werden. Alle Quanta oder (da wir keine andere Objekte a priori haben) alle Objekte a priori sind also in ihrem Entstehen und Verschwinden (sie mögen als Geschwindigkeiten in gegebenen Punkten, oder

als erste und letzte Verhältnisse betrachtet werden) intensive Größen.

II. Empfindung ist das, was dem Stoffe einer empirischen Wahrnehmung entspricht. Nun hat Empfindung keine extensive Größe, weil darin von Zeit und Raum (als den Formen der Sinnlichkeit), worin allein extensive Größe Statt findet, abstrahirt wird. Sie hat aber dennoch eine intensive Größe, indem man darin Grade annehmen kann, die von einer jeden gegebenen Empfindung bis zu $= 0$, d. h. bis zur bloßen Vorstellung des Formalen in der Wahrnehmung gehen kann. Also ꝛc.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Eine jede Erscheinung, die als ein reales Objekt gedacht werden soll, setzt etwas Dauerndes und etwas auf einander Folgendes sowohl als die Abhängigkeit des Folgenden vom Dauernden, in Ansehung des Daseins voraus.

Beweis.

Zeit ist die Form aller Erscheinungen, d. h. eine jede Erscheinung muß eine Dauer in der Zeit haben, denn ein Zeitmoment ist keine Zeit, sondern bloß Grenze derselben, welches an sich so wenig als das, was darin vorgestellt wird, wahrgenommen werden kann. Nun aber kann Dauer selbst nicht anders als durch Beziehung auf eine Folge erkannt werden. Eine jede Erscheinung setzt also zu ihrer Möglichkeit an sich, etwas Dauerndes voraus, welches wiederum zu seiner Erkennbarkeit etwas auf einander Folgendes voraussetzt, welches das erste war. Diese Beziehung des Dauernden auf das Folgende aber ist bloß eine subjektive Verbindung beider in einer Einheit der Apprehension, aber

noch keine objektive Verbindung derselben in einer Einheit der Apperception. Die Erscheinung wird dadurch bloß als Objekt wahrgenommen, aber noch nicht als Objekt gedacht. Dazu ist es nicht hinlänglich, daß das Dauernde auf etwas auf einander Folgendes überhaupt bezogen wird, sondern dieses Folgende muß mit dem Dauernden in dem, zu einem jeden realen Denken erforderlichen Verhältnisse der Bestimmbarkeit von diesem durch jenes stehen. Das Folgende muß in Ansehung des Daseins vom Dauernden abhängig sein, weil sonst ihre Verbindung in einer Einheit der Apperception keinen Grund haben würde. Also setzt eine jede Erscheinung, als ein reales Objekt gedacht, xc, welches das zweite war.

Der Begriff von Veränderung (Wechsel der Accidenzen eben derselben Substanz) liegt also einer jeden Erscheinung, wenn sie objektive Realität haben soll, zum Grunde, und jener Philosoph hat allerdings Recht, welcher behauptete, daß alles in der Welt (der Erscheinungen) fließend sei.

Daß ich diesen Grundsatz nicht (um ihn allgemein zu machen) wie die vorhergehenden, in zwei Theile getheilt, wovon der eine Theil sich auf Objekte a priori, der andere aber auf empirische Objekte bezieht, und jeden dieser Theile besonders bewiesen habe, rührt daher, daß der erste Theil in der That nichts andres als der schon von mir aufgestellte Grundsatz der Bestimmbarkeit ist. Das Mannigfaltige in einem realen Objekte a priori muß aus zwei Gliedern bestehen, wovon das eine ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, das andere aber nicht an sich, sondern in der Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Jenes, als das Bestimmbare, muß also auf mehr als einer-

lei Art bestimmbar, und in allen seinen möglichen Bestimmungen mit sich selbst einerlei, d. h. dauernd sein; diese aber (da sie einander in demselben Bewußtsein ausschließen) können nur in einer Zeitfolge, d. h. als Bestimmungen von jenem, wechselnd Statt finden. Der ganze Unterschied besteht nur darin, daß der Grundsatz der Bestimmbarkeit sich auf die Möglichkeit, dieser Grundsatz aber auf die Wirklichkeit der Erkenntniß bezieht. Ein Subjekt der Erkenntniß (Erkenntnißvermögen) überhaupt muß in einer jeden Erkenntniß oder Verbindung eines Mannigfaltigen (nach irgend einer logischen Form) in einer Einheit des Bewußtseins, als in der Vorstellung dieses Mannigfaltigen mit sich selbst einerlei gedacht werden, weil sonst diese Verbindung unmöglich wäre. So lange aber dieses Subjekt bloß als Subjekt im Allgemeinen gedacht, aber durch nichts bestimmt wird, ist es noch nicht Substanz. Verbinde ich hingegen, als ein auf eine besondere Art gegebenes Subjekt, ein gegebenes Mannigfaltige zu einer gegebenen Zeit, so denke ich nicht bloß, sondern erkenne mich selbst als Substanz, dessen Accidenzen die in diesem Mannigfaltigen enthaltenen Vorstellungen sind. Ich denke gegenwärtig den Begriff einer geraden Linie. Ich erkenne die Vorstellung von Linie als in Ansehung des Bewußtseins unabhängig von der Vorstellung des Geradeseins dadurch, daß ich auch eine krumme Linie denken kann, indem ich sie wirklich denke. Dadurch erkenne ich mich selbst (das gegebene Subjekt dieses Denkens) sowohl, als das durch dieses Denken zu bestimmende (die Vorstellung von Linie) als Substanz, und die gegebenen Bestimmungen als dessen Accidenzen, so wie das ganze Denken mit allem dem, was es in mir voraussetzt, als meine Accidenzen. Sowohl mein Ich, als die Linie, welche ich hier als Substanz erkenne, sind nicht transscendental, sondern empirisch; die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit zum Grunde liegenden Begriffe aber sind transscendental. Diese Bemerkung gilt auch von den folgenden Grundsätzen, wie es leicht zu sehen ist.

Grundsatz der Kausalität.

Eine jede zufällige Bestimmung eines Objekts (in der Erscheinung) setzt eine Bestimmung eines andern Objekts, auf welche sie nach einer Regel folgt, voraus.

Beweis.

Durch den vorhergehenden Grundsatz wird bloß die mögliche Verbindung eines Objekts in der Wahrnehmung mit seinen Bestimmungen, die also nicht als Objekte an sich erkennbar sind, wodurch es ein gedachtes Objekt wird, bestimmt. Durch diesen Grundsatz aber soll die mögliche Verbindung verschiedener Objekte in einer Einheit des Bewußtseins bedingt werden. Jenes geschieht nach dem kategorischen, dieses aber nach dem hypothetischen Urtheile. Die Beziehung gegebener Prädikate auf ein Subjekt, wodurch sie in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, setzt (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) voraus, daß sie mögliche Prädikate dieses Subjekts, d. h. keine Objekte des Bewußtseins außer der Verbindung mit dem Subjekte sind, welches der Grund der Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins ist. Sollen aber Objekte, die in Ansehung des Bewußtseins überhaupt von einander unabhängig sind, dennoch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, so kann dieses nicht durch einen kategorischen, son-

dern durch einen hypothetischen Satz geschehen. Denn soll die Vorstellung einer Veränderung nicht bloß Wahrnehmung, sondern Erfahrung sein, so muß sie gedacht, d. h. irgend einer logischen Form subsumirt werden. Denn bloß durch Denken ist die Vorstellung eines Objekts der Erfahrung möglich. Die Vorstellung einer Veränderung aber kann nicht der kategorischen Form subsumirt werden. Dieses würde (wenn von der Zeitbestimmung, die in der reinen Form nicht enthalten ist, abstrahirt wird) auf einen offenbaren Widerspruch führen, indem es sich einander widersprechende Bestimmungen in eben demselben Objekte voraussetzen würde. A. (das bestimmbare Veränderliche) ist und ist nicht B. (wird durch einander widersprechende Bestimmungen bestimmt). Auch nicht der hypothetischen Form von der Art: wenn A. B. ist, so ist es auch C., d. h. nicht B., welche in Ansehung der Aussage von jener nicht unterschieden ist; sondern dieser Form: wenn A. B. ist, so ist C. D. (wenn ein Objekt auf eine gegebene Art bestimmt wird, so wird dadurch ein anderes Objekt gleichfalls auf eine gegebene Art bestimmt; und wenn eine gegebene Veränderung in jenem vorgeht, so geht auch eine durch diese bestimmte Veränderung in diesem vor). Folglich setzt eine jede Veränderung eines Objekts, wenn sie der logischen Form gemäß gedacht werden soll, die Veränderung eines andern Objekts voraus, auf welche sie nach einer Regel folgt; weil die hypothetische Form, der sie subsumirt wird, selbst eine Regel enthält, wodurch die einseitige Abhängigkeit der Objekte (wenn A. gesetzt wird, so muß B. gesetzt werden, aber nicht umgekehrt) bestimmt wird. Nur daß diese Regel in der reinen Form von Zeitbestimmung abstrahirt, in der Subsumtion aber darauf Rücksicht nimmt, weil nur dadurch die Objekte, die der Regel subsumirt werden sollen, erkannt, und diese Regel von denselben gebraucht werden kann.

Der Grundsatz der Kausalität ist also eine Bedingung von der möglichen Verbindung verschiedener von einander in Ansehung des Bewußtseins überhaupt unabhängigen Objekte, in einer objektiven Einheit des Bewußtseins, so wie der Grundsatz der Beharrlichkeit die Bedingung von der möglichen Verbindung eines Mannigfaltigen, in Ansehung des Bewußtseins überhaupt, einseitig von einander abhängenden, in einer objektiven Einheit des Bewußtseins, d. h. zu einem einzigen Objekte. Man kann also nicht sagen: A., als ein Zustand des Objekts X., ist Ursache von einem andern Zustande desselben B., sondern A. als ein Zustand des Objekts X. ist Ursache von dem Zustande B. des Objekts Y., oder ein gedachtes Gesetz, das sich als ein solches, sowohl auf X. als auf Y. bezieht, ist die Ursache von dem Zustande des X. sowohl als des Y. So ist z. B., wenn ein Körper A. sich bewegt, auf einen andern B. stößt, und ihn gleichfalls in Bewegung versetzt, die Bewegung von A. Ursache von der Bewegung von B. in der ersten Bedeutung; da hingegen heißt es: die Attraktion ist Ursache von den Bewegungen der Himmelskörper, der Ebbe und Fluth, des Aufsteigens der Flüssigkeiten in den Haarröhrchen u. dgl. (das Gesetz, nach welchem Körper einander anziehen) in der zweiten Bedeutung. In beiden wird nicht ein Mannigfaltiges von Vorstellungen zu einem einzigen Objekte, sondern ein Mannigfaltiges von Objekten in einer Einheit des Bewußtseins verbunden. Nach dem vorhergehenden Grundsatze wird

ein Objekt der Erfahrung, nach diesem aber eine sich darauf beziehende Erkenntniß bestimmt.

Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Substanzen im Raume können zwar nicht zugleich (ohne Zeitfolge auf einander) vorgestellt werden, weil Zeitfolge die Form aller Erscheinungen ist, in so fern sie verschieden sind; sie können aber dennoch zugleich sein. So ist z. B. Himmel und Erde zugleich, obschon sie nicht zugleich (unmittelbar) vorgestellt werden können. Das Kriterium aber, woran man erkennen kann, daß verschiedene Substanzen, die als verschieden nicht zugleich vorgestellt werden können, dennoch zugleich sind, ist dieses, daß wir sie zwar in einer Zeitfolge überhaupt, aber doch nicht eben in einer bestimmten Zeitfolge (worin bestimmt wird, welche vorhergehen und welche folgen soll) vorstellen müssen. Wir können erst den Himmel und darauf die Erde, oder auch umgekehrt, vorstellen. Zeitfolge überhaupt bestimmt noch keine objektive Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins; eine bestimmte Zeitfolge aber (da sie objektiv ist) ist der Voraussetzung des objektiven Zugleichseins entgegen. Das objektive Zugleichsein ist also nur unter der Bedingung einer wechselseitigen bestimmten Zeitfolge möglich. Wenn nehmlich A. als das Vorhergehende, und eine Bestimmung in B. als das darauf nach einer Regel Folgende, wiederum B. als das Vorhergehende, und eine Bestimmung in A. als das darauf nach einer Regel Folgende, gedacht wird, d. h. wenn A. und B. wechselseitig als Ursache und Wirkung von einander gedacht werden. Da sie nun einander ihrem Dasein nach voraussetzen, so müssen sie nothwendig zugleich sein. —

Dialektik.

Zeit und Raum, wie sie der Mathematiker denkt, können nie völlig, sondern bloß durch eine Näherung ins Unendliche als Anschauungen dargestellt werden.

Beweis.

Zeit und Raum (Folge und Auseinandersein) sind nur durch die darin angeschauten Gegenstände, in so fern sie von einander verschieden sind, selbst als Anschauungen darstellbar. Gleichartige Dinge können nur durch Beziehung auf verschiedenartige, in einer Zeitfolge und außer einander im Raume angeschaut werden. Nun aber ist Raum und Zeit, wie sich der Mathematiker dieselben denkt, theilbar und erstreckbar ins Unendliche. Sie setzen also zu ihrer möglichen Darstellung unendliche Reihen untheilbarer Erscheinungen voraus. Aber alsdann werden sie nicht aus Zeiten und Räumen, sondern aus untheilbaren Theilen (mathematischen Punkten) bestehen, ihrem wahren Begriffe zuwider. Sie können also nie völlig, sondern bloß durch eine Näherung ins Unendliche (indem man eine jede gegebene gleichartige Reihe auf eine jede mögliche verschiedenartige bezieht, d. h. jene theilt bis ins Unendliche) dargestellt werden.

Der Gebrauch der Kategorien von Gegenständen der Erfahrung kann nur durch eine Näherung ins Unendliche Statt finden.

Beweis.

Die Kategorien sind in Ansehung ihrer Bedeutung und ihres Gebrauchs, durch Bestimmungen der Zeit, als ihr Schema, bedingt. Nun ist aber die Zeit selbst als Anschauung, bloß durch eine Näherung ins Unendliche darstellbar. Also rc.

Entweder gibt es gar keinen Verstandesgebrauch in Bestimmung realer Objekte, oder er findet bloß in Ansehung der Objekte der Mathematik Statt.

Beweis.

Zeit und Raum, wie sie sich der Mathematiker denkt, sind Reihen, deren Gesetz (Verschiedenartigkeit des darin Vorgestellten) gegeben ist, die durch eine Näherung ins Unendliche (durchs beständige Interpoliren und Hinzufügen der Glieder dieser Reihen) darstellbar sind. Dieses ist zur objektiven Realität der Mathematik als Wissenschaft a priori hinlänglich. Es findet sich in der ganzen Mathematik kein Begriff oder Satz, der die Synthesis von Zeit und Raum als schon vollendet, und diese Vorstellungen nicht bloß als theilbar und erstreckbar, sondern als getheilt und erstreckt ins Unendliche voraussetzt. Dieses würde sich selbst widersprechen. Entweder ist eine solche Darstellung zur objektiven Realität hinlänglich oder nicht. Im letzten Falle gibt es gar keinen Verstandesgebrauch. Im ersten Falle aber findet er nur in der Mathematik Statt, weil nur darin nothwendige und allgemeine synthetische Erkenntniß a priori (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) deren Gebrauch durch eine Näherung ins Unendliche möglich ist, angetroffen wird.

Die transscendentalen mit den mathematischen Antinomien in Parallel gesetzt.

I.

Thesis und Antithesis. Mathem.

Thes. Eine jede gegebene Zahl und eine jede gegebene stätige Größe setzt die Einheit, als den Anfang ihrer Synthesis voraus, durch deren successive Synthesis sie entstanden ist.

Beweis.

Denn eine gegebene Zahl oder eine gegebene stätige Größe ist nichts andres als eine gegebene Vielheit von Einheiten. Jene kann also ohne diese nicht Statt finden.

Antithesis.

Eine jede gegebene Zahl oder eine jede gegebene stätige Größe hat keinen Anfang ihrer Synthesis, sondern diese geht rückwärts so wie vorwärts ins Unendliche.

Beweis.

Denn das Zahlensystem geht von der Einheit rückwärts sowohl (in Brüchen) als vorwärts (in ganzen Zahlen). Eine jede angenommene Einheit ist also selbst wiederum eine Zahl.

Auflösung dieser Antinomie.

Die Einheit wird in der Thesis und Antithesis in ganz verschiedener Bedeutung genommen. In dieser ist die Rede von einer relativen angenommenen Einheit, die selbst in der Anschauung als Größe erkennbar ist; in jener hingegen ist die Rede von der absoluten Einheit, die nicht angeschauet, sondern bloß als Begriff gedacht wird. Eine jede gegebene Größe setzt den Begriff von Einheit überhaupt, die aber willkührlich bestimmt werden kann, voraus. Aber eben dar=

um kann ihr keine bestimmte Einheit zum Grunde liegen. Die Einheit, die den ganzen Zahlen zum Grunde liegt, ist die absolute Einheit. Die Brüchenlehre aber (obschon sie in der Arithmetik vorgetragen zu werden pflegt) kann sich nur auf stätige Größen beziehen, deren Einheit niemals absolut, sondern bloß relativ und nach Willkühr angenommen werden kann.

Thesis II.

Eine jede gegebene Größe besteht aus untheilbaren Theilen.

Beweis.

Nach 1. prop. des X. Buchs kann man durch Theilung einer gegebenen Größe zuletzt zu einer Größe gelangen, die kleiner als jede andere gegebene Größe ist. Diese ist aber nicht mehr theilbar, weil sonst ihre Theile kleiner als sie selbst, und sie also nicht kleiner als jede angebliche Größe sein könnte. Also rc.

Antithesis.

Eine jede gegebene Größe besteht wiederum aus andern Größen, die gleichfalls gegeben werden können, und man kann nie durch Theilung einer gegebenen Größe, zu einer Größe, die kleiner als jede angebliche Größe, die folglich nicht mehr theilbar ist, gelangen.

Beweis.

Eine Größe (Quantität) ist ein gegebenes Verhältniß der Vielheit zur Einheit, eine Größe aber, die kleiner als jede angebliche Größe ist, kann nicht als Vielheit in Beziehung auf irgend eine Einheit, sondern nur als Einheit selbst, folglich nicht als Größe gedacht werden.

Auflö-

Auflösung dieser Antinomie.

Hier wird gleichfalls eine Größe, die kleiner als jede angebliche Größe ist, in der Thesis und Antithesis in ganz verschiedener Bedeutung genommen. Dort ist die Rede von einem quovis dato minus, hier aber von einem omni dabili minus. Jenes, aber, nicht dieses kann konstruirt werden, obschon der Begriff von diesem in jenem gedacht werden muß. Denn, wenn bewiesen wird, daß eine Größe A. kleiner als jede gegebene Größe, z. B. B. ist, so ist auch bewiesen, daß sie kleiner als jede andere Größe, die statt B. gegeben wird, sein muß. Nur daß sie als eine solche bloß gedacht, aber nicht konstruirt werden kann.

Thesis.

In der Reihe der möglichen Zahlen, die von eins anfangen, und immer um eins zunehmen, kann es keine geben, die die größte unter allen ist.

Beweis.

Denn man nehme an, die Zahl N. sei die größte unter allen möglichen Zahlen, so wird, wenn man die übrigen (oder einige derselben) hinzufügt, die Summe eine Zahl sein, die (da das Ganze größer als seine Theile sein muß) noch größer als N. ist, also diese nicht die größeste sein kann, wider das was angenommen worden ist. Also rc.

Antithesis.

In der Reihe der möglichen Zahlen muß es eine Zahl geben, die die größeste unter allen möglichen ist.

Beweis.

Denn angenommen, es gebe keine Zahl, die die größeste ist, so wird sich zu einer jeden gegebenen Zahl immer

eine größere finden. Es muß also eine Zahl geben, die größer als eine gegebene N. ist, und da N. eine jede mögliche Zahl bedeutet, so muß es eine Zahl geben, die die größte unter allen möglichen ist.

Thesis.

Eine krumme Linie, als Objekt der Geometrie, kann nicht aus untheilbaren Theilen oder Punkten bestehen.

Beweis.

Eine krumme Linie, als Objekt der Geometrie, ist ein Gegenstand im Raume, es muß also ihr zukommen, was dem Raume an sich, vor seiner Bestimmung als krumme Linie zukommt. Nun aber ist der Raum eine stätige Größe (theilbar ins Unendliche), und besteht immer (er mag noch so klein angenommen werden) aus Raume und nicht aus Punkten, welche bloß Grenzen des Raumes sind. Also ꝛc.

Antithesis.

Eine krumme Linie besteht aus untheilbaren Theilen.

Beweis.

In einer krummen Linie wird jeder Punkt durch die gegebene Gleichung für alle Punkte, vermittelst eines besondern (diesem Punkte allein zukommenden) Verhältnisses bestimmt. Jeder Punkt in der krummen Linie wird also durch diese besondern Verhältnisse als ein besonderes Objekt bestimmt, nicht bloß als Grenze eines gegebenen Theils dieser Linie. Also ꝛc.

Auflösung I.

Zu einer jeden gegebenen Zahl kann immer eine größere gegeben werden. Es kann aber keine größte unter allen möglichen gegeben, sondern muß bloß gedacht werden. Diese größte Zahl kann bloß als ein quovis dato maius gegeben, muß aber dennoch als ein quovis dabili maius gedacht werden.

Auflösung II.

Eine krumme Linie kann nur als ein geometrischer Ort ein Gegenstand der Geometrie sein. Es werden nur immer so viele Punkte bestimmt, als zum Behufe irgend eines sich darauf beziehenden synthetischen Satzes erforderlich ist, gegeben. Die übrigen Punkte werden bloß, um die krumme Linie als ein einzelnes Ganze zu betrachten, welches der Begriff eines geometrischen Ortes voraussetzt, bloß hinzu gedacht, aber nicht gegeben.

Transscendentale Antinomieen.

Thesis.

Zeitfolge und Auseinandersein setzen Zeit und Raum voraus.

Beweis.

Zeitfolge heißt nichts andres, als die Vorstellung der Gegenstände in verschiedenen Zeitpunkten; und Auseinandersein nichts andres, als die Vorstellung derselben in verschiedenen Oertern im Raume. Also ꝛc.

Antithesis.

Zeit und Raum setzen Zeitfolge und Auseinandersein voraus.

Beweis.

Zeit und Raum sind Quanta, denen Quantität, d. h. eine Vielheit von gleichartigen Theilen zukommt. Diese

Vielheit der Theile aber, da sie gleichartig sind, ist nur durch die Vorstellung derselben in verschiedenen Zeitpunkten und verschiedenen Oertern im Raume möglich. Also 2c.

Antinomie.

Der Begriff von Linie setzt die Vorstellung des Raumes voraus.

Beweis.

Denn eine Linie ist ein durch einen Begriff bestimmter Raum. Das Bestimmte aber setzt das Bestimmbare voraus.

Antithesis.

Die Vorstellung des Raumes setzt den Begriff von Linie voraus.

Beweis.

Wäre der Raum allgemeiner als der Begriff von Linie, so müßte dieser alles dasjenige beigelegt werden, was jenem beigelegt wird. Nun aber ist es gerade umgekehrt, indem man dem Raume drei Dimensionen beilegt, die der Linie nicht beigelegt werden. Also 2c.

Auflösung.

Außereinandersein und Folge können an den Objekten, die außer einander sind, und die auf einander folgen, unmittelbar angeschauet werden. Zeit und Raum aber als stätige unendliche Ganze können nicht unmittelbar, sondern bloß durch die Vorstellung der Stätigkeit und Unendlichkeit von jenen vorgestellt werden. Zeit und Raum setzen also unmittelbare Folge und Auseinandersein voraus; da hingegen die nicht unmittelbare Folge und Auseinandersein schon

die Entstehung von Zeit und Raum durch die Vorstellung der unmittelbaren Folge und Auseinandersein voraussetzt. Es sei eine Reihe von Gegenständen A. B. C. D. E. F. G. gegeben, so daß B. auf A., C. auf B. u. s. w. in einer unmittelbaren Folge (in Zeit oder Raum) angeschauet wird, so entsteht daraus die Vorstellung der Zeit oder des Raumes. Nehme ich hingegen zwei Glieder, die nicht unmittelbar auf einander folgen, z. B. B. und F., so setzt die Vorstellung dieser Folge schon jene voraus.

Raum setzt Auseinandersein, und Auseinandersein setzt Verschiedenartigkeit (der Objekte) voraus; hingegen setzt das Auseinandersein gleichartiger Objekte schon Raum voraus. Linie setzt den Raum als Schema des möglichen Auseinanderseins voraus; da hingegen Raum, als Objekt der Anschauung an sich, Linie voraussetzt.

Die transscendentalen Antinomien beruhen darauf, daß Zeit und Raum bald, ihrer Denkbarkeit nach, als Bedingungen der möglichen Verschiedenheit in der Anschauung gegebener Objekte, bald aber ihrer Erkennbarkeit nach, als durch diese Verschiedenheit selbst bedingt, betrachtet werden. Ich will dieses bloß durch die erste Antinomie erläutern.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist auch dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Erkennbarkeit nach betrachtet. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, heißt so viel: die Reihe der vergangenen auf einander folgenden Zustände der Welt, und folglich auch die vergangene Zeit, die bloß dadurch erkennbar ist, ist endlich. Dieser Satz ist

aber nicht ganz richtig ausgedrückt. Es muß nicht heißen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, sondern mit der Zeit; denn ein Anfang in der Zeit setzt eine vorher gegangene Zeit voraus. Diese ist aber nicht erkennbar.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Denkbarkeit nach betrachtet. Nicht wie fern sie gegebene Anschauungen an sich sind, sondern wie fern sie als Bedingungen möglicher Anschauungen gedacht werden. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, heißt: die gegebene Reihe der vergangenen Zustände der Welt mag immerhin endlich sein, so können doch immer mögliche Zustände bis ins Unendliche hinzu gedacht, und also auch die Zeit, als ihre Bedingung, unendlich sein.

Es ist also nicht nöthig, hier im Ernste ein solches Antinomienspiel zu treiben, Knoten zu schürzen und aufzulösen, indem die transscendentalen Antinomien auf eben die Art wie die mathematischen behandelt werden können.

Prolegomena zur Kritik einer praktischen Vernunft.

Von dem reinen praktischen Vernunftprincip.

Praktische Grundsätze sind entweder subjektiv, bloße Maximen, oder objektiv, imperative; jene sind hypothetisch, Vorschriften, diese kategorisch, praktische Gesetze.

Maximen sind allgemeine (sich, wenn auch nicht auf alle Handlungen des Subjekts überhaupt, dennoch auf alle Handlungen, die ein gewisses Objekt betreffen, beziehende) Regeln, die sich das Subjekt vorschreibt, um die besondern Handlungen darnach einzurichten. Sie enthalten nichts mehr als die Vorstellung von dem Hauptzwecke des Subjekts, woraus alle besondere Handlungen als Mittel zu diesem Hauptzwecke abgeleitet werden. Es kann auch Maximen geben, die auf keinen Zweck außer sich selbst (Ausübung der Vernunft) abzielen. Beiderlei Arten sind vernünftig, weil die Vernunft (das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge mittelbar, d. h. durch Schlüsse zu bestimmen) nicht die Zwecke an sich, sondern bloß das Verhältniß der Handlungen, als Mittel zu den beliebigen (wirklichen) oder idealischen Zwecken bestimmen kann.

Ein idealischer Zweck ist das (objektive) Ziel einer Handlung, welches, indem es mit dem vorhergehenden oder darauf folgenden (subjektiven) Zwecke unmittelbar

verknüpft ist, als wäre es der Zweck selbst, vorgestellt wird; wie gewisse Spiele z. B., deren Zweck entweder dem Ziele unmittelbar vorhergeht (wenn Erholung und Zeitvertreib beabsichtet wird), oder unmittelbar darauf folgt (wenn Gewinn, Ehre u. dgl. das Motiv dazu ist). Die Vorstellung solcher idealischen Zwecke ist dem Gesetze der Ideenassociation angemessen und erleichtert die Operation selbst. Denn da das Ziel mit dem Zwecke einmahl als nothwendig verknüpft anerkannt wird, so ist es nicht mehr nöthig, die Aufmerksamkeit beständig auf den Zweck, d. h. auf das Subjektive in der Handlung zu heften, und dadurch die Aufmerksamkeit auf das Objektive darin zu schwächen, sondern die ganze Aufmerksamkeit wird auf dieses gerichtet, mit fester Sicherheit, den Zweck nicht zu verfehlen. Die Vorstellung der idealischen Zwecke ist in der Moral von großer Wichtigkeit, denn gibt es Handlungen, die keinen äußern Zweck haben, sondern selbst Zweck, oder mit dem Zwecke unmittelbar verknüpft sind, so ist es auch begreiflich, wie die Handlung der praktischen Vernunft, ohne sich auf einen äußern Zweck zu beziehen, dennoch nicht zwecklos, sondern selbst Zweck ist, so daß der äußere Zweck, in Beziehung auf den Zweck der Handlung an sich, bloß **Ziel** ist. —

Die Grundsätze, die sich auf die **Mittel** hingegen, unter **Voraussetzung** bestimmter **Zwecke** beziehen, sind **hypothetisch objektiv**. Diejenigen aber, die sich aus dem **Begriffe** eines **vernünftigen Willens** herleiten lassen, ohne auf das **Verhältniß** der Handlung als **Mittel** zu irgend einem **Zwecke** zu sehen, sind **kategorisch objektiv**.

Hieraus folgt, daß ein jedes **praktisches Princip**, das erst durch die **Vorstellung** einer **bestimmten Handlung** und eines **bestimmten Objekts**, bestimmt wird, kein **praktisches Gesetz** werden kann.

Ein **oberes Begehrungsvermögen** ist, so wie das **obere Erkenntnißvermögen**, ein solches, das sich nicht auf **bestimmte Objekte**, sondern vermöge der **Form der Erkenntniß** a priori, auf ein **Objekt überhaupt** bezieht. Ein **unteres Begehrungsvermögen** aber ist, so wie das **untere Erkenntnißvermögen**, ein solches, das sich auf **gegebene Objekte** bezieht. Die **objektive Realität** des **obern Begehrungsvermögens** kann durch die **objektive Realität** des **obern Erkenntnißvermögens** dargethan werden.

Wir theilen das **Erkenntnißvermögen** in ein **oberes** und ein **unteres Erkenntnißvermögen** ein; und dieses nicht ohne Grund. Die **Perception** des **Mannigfaltigen** in der Erkenntniß geschieht, wie alle **physische Wirkungen**, nach **Naturgesetzen** (in der Zeit, und nach Gesetzen der Kausalität), die **Zusammennehmung** dieses **Mannigfaltigen** in einer **Einheit des Bewußtseins** aber geschieht nach bloß **intellektuellen**, den **physischen ganz entgegen gesetzten Gesetzen**. Jene gehört also zu dem **untern**, diese aber zu dem **obern** Erkenntnißvermögen. Eben so kann es auch ein **oberes** und ein **unteres Begehrungsvermögen** geben; nehmlich ein **allgemeines**, sich durch seine **Form** a priori auf ein **Objekt überhaupt**, und ein **besonderes**, sich auf **gegebene Objekte** beziehendes

Begehrungsvermögen. Die objektive Realität des obern Begehrungsvermögens aber kann durch die unbezweifelte objektive Realität des obern Erkenntnißvermögens dargethan werden. Denn das Begehrungsvermögen, in Beziehung auf intellektuelle Erkenntniß (Trieb nach Erkenntniß) ist uns als Faktum gegeben; dieser wird aber nicht durch bestimmte Objekte, sondern bloß durch die Form der Erkenntniß, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, bestimmt. (Das die Erkenntniß begleitende Gefühl, das Vergnügen, welches ein Motiv zur Erkenntniß ist, betrifft nicht diese oder jene erkannten Objekte, sondern die Erkenntniß selbst.) Wir haben also an dem Trieb zur Erkenntniß eine Instanz, wo das Begehrungsvermögen, so wie das obere Erkenntnißvermögen, bloß durch seine Form a priori bestimmt wird.

Hier ist der Ort, wo ich mich über den Unterschied zwischen den Begriffen von Trieb, Begierde und Willen, die darin übereinstimmen, daß sie Funktionen des Begehrungsvermögens sind, näher erklären muß. Trieb ist die Entwickelung eines Vermögens im Subjekte mit Bewußtsein verknüpft; nicht Bewußtsein des Ziels oder Zweckes, sondern der Entwickelung selbst. Ein Trieb wird also in seiner Aeußerung nicht a posteriori, durch die Vorstellung des dadurch zu bestimmenden Objekts (als eines Zieles), und dessen Beziehung auf das Subjekt (als Zweckes), sondern vermöge der Grundeinrichtung des Vermögens, auf dessen Entwickelung er sich bezieht, a priori bestimmt. Begierde aber bezieht sich immer auf ein

a posteriori gegebenes Objekt, und ist keine nothwendige Folge des Begehrungsvermögens, sondern bloß eine zufällige Modifikation desselben. Begierde setzt also die Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung aufs Subjekt voraus. Sehr oft gesellt sich die Begierde zum Triebe, wodurch dieser verstärkt und näher bestimmt wird, wie dieses z. B. bei dem Geschlechtstriebe der Fall ist, wenn die Begierde (Liebe) zu einem besondern Objekte hinzukommt. Eben so haben wir Anfangs einen unbestimmten Trieb zur Erkenntniß (Wißbegierde); mit jeder schon erlangten Erkenntniß und dem gefühlten Vergnügen, (das davon unzertrennlich ist), kommt dann zu dem angebornen Triebe noch eine Begierde hinzu.

Der Wille, in so fern er durch die Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung aufs Subjekt a posteriori bestimmt wird, ist (wenn von der Modalität oder dem Grade der Stärke abstrahirt wird) Begierde. In wie fern aber er a priori (vor der Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung aufs Subjekt) bloß durch die Vorstellung der Form oder Handlungsart bestimmt wird, Trieb. Die ganze Moral, wie man hernach sehen wird, zielt darauf ab, den Willen bloß als Trieb, und nie als Begierde zu bestimmen.

Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allgemeingültig.

Beweis.

Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, wird nicht durch das a poste-

riori gegebene (Objekt), sondern durch die intellektuelle Form der Handlung a priori bestimmt, welche, wie schon gezeigt worden, nach eigenen intellektuellen, von den Naturgesetzen unabhängigen Gesetzen wirkt. Ein solcher Wille ist also frei, welches das Erste war.

Ein Wille, der durch die intellektuelle Form a priori bestimmt wird, wird bloß durch die Wirkungsart des intellektuellen Subjekts als ein solches bestimmt. Dieses kann aber nicht anders als auf eine allgemeingültige Art wirken. Er ist also (für jedes intellektuelle Subjekt) allgemeingültig, welches das Zweite war.

Aufgabe.

Angenommen, daß das obere Begehrungsvermögen nicht nur den Trieb zur Erkenntniß, sondern den Willen überhaupt (in Beziehung auf jede Handlung überhaupt) bestimmt, was wird alsdann die Maxime dieses Willens sein? Die Maxime dieses Willens wird alsdann sein: Handle so, daß dein Wille als allgemeingültig gedacht werden (das was durch deinen Willen bestimmt wird, von einem jeden vernünftigen Wesen gedacht werden) kann. Denn das, was durch das obere Begehrungsvermögen, sowohl als das, was durch das obere Erkenntnißvermögen bestimmt wird, muß für jedes mit einem solchen Vermögen begabtes Subjekt gelten. Das Princip des obern Begehrungsvermögens ist also mit dem Princip des obern Erkenntnißvermögens einerlei, nehmlich Allgemeingültigkeit. Beide gehen über die Sinnenwelt

hinaus, dadurch daß sie von allen besondern Bestimmungen der Objekte, wie auch des Subjekts, als Objekt betrachtet, abstrahiren, und das bloß Intellektuelle (Handlungsart eines bloß intellektuellen Wesens in Beziehung auf ein Objekt überhaupt) zum Gegenstande haben.

Das obere Begehrungsvermögen sowohl als das obere Erkenntnißvermögen ist zwar, als Faktum des Bewußtseins gegeben, als bestimmende Ursache in der Natur, selbst aber das größte Geheimniß der Natur. Das obere Erkenntnißvermögen fordert Allgemeingültigkeit der Erkenntniß, die doch ihrer Darstellung nach nicht anders als individuell sein kann. Das Wesen und die Eigenschaften des gedachten Dreiecks z. B., werden vom Subjekte als allgemeingültig (für ein jedes denkende Subjekt) gedacht. Das Subjekt muß also von allem individuellen wirklichen Denken abstrahiren. Es muß sich selbst als Subjekt der Erkenntniß (Erkenntnißvermögen) überhaupt betrachten, und dennoch wirkliche Erkenntniß bestimmen. Dieses aber kann es nicht als Subjekt der Erkenntniß überhaupt (weil ein Begriff nichts wirken kann), sondern als ein in der Erfahrung gegebenes wirkliches Subjekt der Erkenntniß thun. Wenn man aber vom wirklichen Denken eines Dreiecks abstrahirt, was bleibt alsdann in seinem Begriffe übrig?

Zum Begriffe eines realen Objekts gehört als nothwendige Bedingung, die Möglichkeit einer Konstruktion. Die

Möglichkeit der Konstruktion eines bestimmten, von allen übrigen verschiedenen, Begriffs von einem realen Objekte aber kann nur durch seine wirkliche Konstruktion dargethan werden. Um zu wissen, daß der Begriff eines Dreiecks z. B. konstruirt werden kann, muß man ihn wirklich konstruiren, d. h. nach Naturgesetzen, wenigstens in der Einbildungskraft (in einer Anschauung a priori) darstellen. Diese Darstellung aber gibt nicht bloß dem Begriffe eine bestimmte Bedeutung (die er sonst nicht hatte), sondern auch eine (wenn auch nur innere) Wirklichkeit in der Sinnenwelt, die ihm als Begriff nicht nothwendig zugehört. Denn man kann doch nicht behaupten, daß unsere sinnliche Darstellung die einzig mögliche, zur Bestimmung der Bedeutung erforderliche Darstellung ist, wenn man nicht Gott und allen andern Intelligenzen das Denken realer Objekte absprechen will. Wir müssen also, wenn nicht von aller Darstellung überhaupt (weil sonst der Begriff gar keine Bedeutung haben würde), dennoch von unserer Darstellungsart abstrahiren, wenn wir vom Begriffe alles fremdartige trennen wollen.

Das obere Begehrungsvermögen abstrahirt gleichfalls von der Individualität des Subjekts (weil seine Bestimmung sonst nicht allgemeingültig sein würde), und betrachtet sich als Subjekt des Begehrens (Begehrungsvermögen) überhaupt, da es doch als ein solches nichts wirken kann (den Willen wirklich bestimmen), und doch ist sich der Mensch dieser Vermögen, die an sich unbegreiflich sind, bewußt. Dieses beweiset die höchste Würde des Menschen, der sich zwar als Produkt der Natur, aber als ein solches betrachten muß, worin die Natur gleichsam sich selbst übertroffen hat. —

Der negative Begriff von Freiheit (Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit) ist uns durch den gemeinen Menschenverstand gegeben. Wir hatten also hier bloß nöthig, seinen positiven Begriff (Bestimmung durch das oberste Begehrungsvermögen) und den sich darauf beziehenden obersten Grundsatz der Moral festzusetzen.

Hätten wir keinen positiven Begriff von Freiheit (als Bestimmung des Willens durch reine Vernunft), so hätte es auch mit dem negativen Begriffe des gemeinen Menschenverstandes sehr übel ausgesehen, weil dieser auf einer psychologischen Täuschung beruhen kann, und alsdann wird er keine objektive Realität haben. Wir könnten mit Spinoza behaupten, daß wir uns darum für frei halten, weil wir die uns bestimmenden physischen Ursachen nicht einsehen. Argumentum ad ignorantiam! Da wir aber einen positiven Begriff von Freiheit bestimmt haben, so sind wir von seiner objektiven Realität versichert, obschon dieser Begriff keiner empirischen Darstellung fähig ist, weil, wie schon gezeigt worden, zur objektiven Realität eines Begriffs, nicht seine empirische, sondern Darstellung überhaupt, wodurch er eine Bedeutung erhält, erforderlich ist.

Mag immerhin die Ueberzeugung des gemeinen Menschenverstandes von der empirischen objektiven Realität des Begriffs von Freiheit, aus dem unmittelbaren Bewußtsein derselben, auf einer Täuschung beruhen, so haben wir doch an der als Faktum gegebenen Freiheit

im Denken (welches unter die Handlungen überhaupt gehört) eine Instanz, wodurch die objektive Realität (selbst die Möglichkeit einer empirischen Darstellung) des Begriffs von Freiheit im Handeln überhaupt gesichert wird. Das Denken ist eine absolut freie Handlung des Erkenntnißvermögens, die nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst a priori bestimmt wird. Auch wird der sich darauf beziehende Wille (das Wollen zu denken) nicht durch die gedachten Objekte, sondern durch die Form des Denkens a priori (vor dem wirklichen Denken dieser Objekte) bestimmt. Wir haben also eine Instanz von einem freien Willen überhaupt.

Ob sich diese Freiheit außer dem, was uns als Faktum gegeben ist, auch auf alle äußere Handlungen erstreckt, oder bloß in dieser einzigen Instanz Statt findet, ist zweifelhaft. Wir haben aber Recht zum Behuf der Moral das erste anzunehmen, da man doch nie das Gegentheil davon würde beweisen können.

Von den Motiven zur Moral.

So wie wir das Moralgesetz an sich, aus dem gemeinen Menschenverstande hergeleitet und entwickelt haben, eben so wollen wir es mit den Motiven zur Moral thun. Es ist aber ganz dem gemeinen Menschenverstande zuwider, die bloße Vorstellung des Gesetzes zum Motiv seiner Befolgung zu machen. Alle uns bekannte Motiven sind angenehme Gefühle; nur sind nicht alle materiell, d. h. in den besondern Bestimmungen der Objekte des Willens, sondern einige

einige derselben sind formell, d. h. in der Form des Willens a priori gegründet.

Eine Instanz dieser Art liefert uns der Trieb zur Erkenntniß, dessen Motiv das damit verknüpfte angenehme Gefühl ist, das sich aber nicht auf die erkannten Objekte, sondern auf die Form der Erkenntniß bezieht. So wie wir diesen Trieb an sich allgemein gemacht (als Trieb zur Wirklichmachung der Form) auf alle Handlungen des Subjekts, ohne Unterschied ausgedehnt haben, so wollen wir es auch mit dem Motiv zu demselben thun. Es ist sehr vernünftig, anzunehmen (da man das Gegentheil nicht beweisen kann), daß sich das Motiv so weit als das, wozu es Motiv ist, erstreckt. Wir nehmen also an, daß mit einer jeden Wirklichmachung einer Form, oder einer im Subjekte selbst gegründeten Handlungsart, in Beziehung auf eine Handlung dieses Subjekts überhaupt, ein angenehmes Gefühl verknüpft ist. Da nun die Moral in nichts andrem als in der Bestimmung des Willens durch die im Subjekte selbst gegründete Form, d. h. in der Wirklichmachung dieser Form besteht, so muß auch damit ein ursprüngliches (nicht erst durch Gewohnheit entstandenes) angenehmes Gefühl verknüpft sein. Daß wir uns dessen nicht sogleich bewußt werden, ist kein Beweis dagegen, weil (wie es wirklich der Fall ist) andere demselben entgegen gesetzte Gefühle seine Aeußerung verhindern können. Wir haben also ein Motiv zur Moral, das so gut wie alle andere, Motiv überhaupt ist. Dieses ist aber bloß Motiv überhaupt, aber noch kein

(alle andere) überwiegendes Motiv, welches in Kollisionsfällen (mit andern Motiven) das Subjekt auf eine entscheidende Art völlig bestimmen soll. Von diesem wollen wir in dem nächstfolgenden handeln.

Von den überwiegenden Motiven.

Wenn wir das mit Ausübung des Erkenntnißvermögens wirklich verknüpfte, und mit der Moralität gleichfalls aus guten Gründen angenommene angenehme Gefühl mit den andern (sinnlichen) angenehmen Gefühlen vergleichen, so finden wir erstlich, daß jenes diese, seiner Extension nach, übertrifft, indem es sich auf alle Handlungen des Menschen erstreckt; da hingegen die andern Gefühle sich nicht auf alle, sondern auf besondere Handlungen und Objekte erstrecken. Zweitens, alle andere angenehme Gefühle sind sowohl von einer gewissen Disposition des Subjekts (seines Organs), als von äußern Umständen und Objekten abhängig. Also nur für das individuelle Subjekt unter individuellen Umständen gültig. Dieses Gefühl hingegen bezieht sich, so wie sein Grund (die Erkenntniß und die moralische Handlung), indem es nichts Individuelles enthält, auf ein Subjekt der Erkenntniß und Moralität überhaupt, und ist daher allgemeingültig. Eben so wie die Erkenntniß und Moralität selbst, ihrem Wesen nach, sich auf ein Subjekt überhaupt beziehn, obschon sie, ihrer Wirklichkeit (Darstellbarkeit) nach, ein besonderes Subjekt voraussetzen, so ist es auch mit dem damit verknüpften Gefühle. Es ist seinem Wesen nach allgemeingültig, obschon es als Gefühl, nur in einem besondern Subjekte darstellbar ist. Drittens, in Ansehung der Reinheit. Alle andere angenehme Gefühle sind, wie schon Aristoteles bemerkt hat, kein reines Vergnügen, sondern Vergnügen mit etwas Schmerz verknüpft, welches eine natürliche Folge ihrer Individualität ist, wodurch, mit Aenderung des geringsten Umstandes des Subjekts oder des Objekts, das Verhältniß beider zu einander nothwendig geändert wird, und das Vergnügen in Schmerz leicht übergeht. Dieses Gefühl hingegen, das sich auf ein von aller Individualität abstrahirtes, und folglich unveränderliches Subjekt und Objekt bezieht, bleibt gleichfalls unverändert. Viertens, dieses Gefühl endlich geht in das schätzbarste Gefühl über, das einem Menschen zu Theil werden kann, nehmlich in das Gefühl seiner eigenen Würde. Dieses erfordert eine besondere Entwickelung.

Eine jede durch das Subjekt bestimmte Erkenntniß, wie auch eine jede moralische Handlung ist schon an sich mit einem angenehmen Gefühle verknüpft. Dieses ist aber bloß das mit einer jeden Kraftäußerung verknüpfte Gefühl, und ist nur nach Verschiedenheit der Wirkungsart, von einer jeden andern Kraftäußerung verschieden. Die Reflexion über das Erkenntniß- und Willensvermögen überhaupt aber, mag dadurch bestimmt werden, was es will, entzückt den Menschen mit dem über alles gehenden Gefühle seiner eigenen Würde. Denn er betrachtet sich als ein Objekt der Natur, das, in allem übrigen, ihren Gesetzen unterworfen ist, und

dennoch im Erkennen und Moralischhandeln, über die Natur erhaben, und ihr Gesetze vorschreibend.

Das Erkenntnißvermögen bezieht sich als ein solches, nicht nur auf alle wirkliche (Objekte der Natur) sondern auch auf alle mögliche Objekte. Es geht also über die Grenzen der Natur in das unendliche Reich der Möglichkeit hinaus, und schreibt von da aus der Natur Gesetze vor, was sie wirklich machen oder nicht wirklich machen darf. Sich selbst aber entzieht es ihren für alle andere Objekte nothwendigen Gesetzen. Es wirkt ohne Zeit (welches doch als Bedingung aller andern Naturwirkungen erforderlich ist), obschon der Stoff seiner Wirkung nur in einer Zeitfolge gegeben werden kann. Ein jeder Begriff, Urtheil, Schluß u. s. w. liefert uns ein solches wunderbares Phänomen. Das gegebene Mannigfaltige, das nur in einer Zeitfolge vorstellbar ist, wird ohne Zeit in einer Einheit des Bewußtseins verbunden. Es denkt Objekte, die so rein wie sie gedacht, nicht dargestellt werden können, oder vielmehr es denkt, was es wirklich nicht denkt; denn das Wirklichdenken eines Objekts ist in einem Wesen zufällig. Wird also davon, wie billig, abstrahirt, so wird das Wesen gedacht, welches wirklich nicht gedacht wird. Der Mensch betrachtet sich ferner als ein Objekt der Natur, folglich als ein eingeschränktes Wesen, und doch, da sich sein Erkenntnißvermögen auf alle mögliche Objekte erstreckt, findet er sich im Stande, bis ins Unendliche zu schreiten, und sich dem unendlichen Erkenntnißvermögen

(der Gottheit) ohne Aufhören zu nähern. Kann eine größere Würde irgend eines Wesens nach der Gottheit gedacht werden? und müssen nicht alle andere Motiven in Ansehung des Motivs zur Erkenntniß und Moralität (wodurch jene erhabene Vorzüge sich auch auf äußere Handlungen erstrecken) gänzlich verschwinden? Hier haben wir also überwiegende Motiven genug zur Moralität, deren (wenn auch nicht immer entscheidende, dennoch) überwiegende Kraft niemand, der die Sache überdacht hat, in Zweifel ziehen kann.

Die Betrachtungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß haben uns sowohl auf den obersten Grundsatz der Moral als Wissenschaft, wie auch auf die Motiven ihrer Ausübung geleitet. Sie leiten uns aber noch auf andere für den Menschen sehr wichtige Ideen, nehmlich Gott und Unsterblichkeit. Diese wollen wir nun aus dem Vorhergehenden zu entwickeln suchen, woraus sich, wie weit man diesen Ideen Realität beilegen kann oder nicht, von selbst ergeben wird.

Gott.

Wir haben gesehen, daß die Wirkungsart des obern und niedern Erkenntnißvermögens in eben derselben Erkenntniß einander entgegen gesetzt, und dennoch beide in eben derselben Erkenntniß mit einander verbunden sind. Daß z. B in dem Begriffe eines Objekts das Mannigfaltige von dem niedern Erkenntnißvermögen in einer Zeitfolge, von dem obern aber ohne Zeitfolge vorgestellt werden muß. Daß die dem Subjekte eigenthümliche Art, den Be-

griff darzustellen (Anschauungsart) nicht als allgemeingültig, sondern die Darstellbarkeit überhaupt als allgemeingültig gedacht wird, und doch kann durch die bloße Vorstellung der Darstellbarkeit überhaupt, kein Objekt erkannt werden. Unsere Erkenntniß ist also (in Ansehung ihrer objektiven Realität) nicht allgemeingültig, und wird doch durch das obere Erkenntnißvermögen als eine solche bestimmt u. dgl. Um also diesen Widerstreit zu heben, werden wir auf die Idee eines unendlichen Erkenntnißvermögens geleitet, das gleichsam das letzte Glied in unserer immer fortschreitenden Erkenntniß und ihre Vollendung ausmacht, welches die obersten formellen Bedingungen der Erkenntniß (da sie sich uns als allgemeingültig ankündigen) mit uns gemein hat, und nur in Rücksicht der materiellen Bedingungen der objektiven Darstellung, sich von uns unterscheidet, nicht bloß darin, daß das seinige sich auf alle mögliche Objekte zugleich erstreckt, sondern auch darin, daß sein Darstellen nicht wie das unsrige, individuell, sondern speciell ist, so daß in dem Darstellen nichts mehr vorkommt, als was zum Darstellen des Begriffs unentbehrlich ist, und worin Zeit nicht als Bedingung vorkommt. Nur durch Annehmung eines solchen Erkenntnißvermögens, oder vielmehr durch Erhebung unserer Vorstellung zu der Idee eines solchen Erkenntnißvermögens, und Betrachtung unserer Erkenntniß aus diesem erhabenen Gesichtspunkte kann der gedachte Widerstreit gehoben werden. Wenn also das, was als nothwendige Bedingung aller objektiven und allgemeingül-

tigen Erkenntniß gedacht wird, selbst objektiv und allgemeingültig ist, so führt uns die Reflexion über unsere eigene Erkenntniß auf den Beweis vom Dasein eines solchen Wesens. Eben so ist das Sittengesetz in uns (das, wie ich gezeigt habe, nichts andres als die Erweiterung der in uns anzutreffenden Allgemeingültigkeit der Erkenntniß ist) ein Beweis vom Dasein eines absolut (von Naturgesetzen unabhängigen, und bloß durch das Erkenntnißvermögen bestimmten) freien Willens, den wir mit dem unendlichen Erkenntnißvermögen verknüpft denken müssen (indem, wie schon gezeigt worden, ein solches Erkenntnißvermögen von den Bedingungen der Wirklichkeit, nach Naturnothwendigkeit befreiet, den Willen durch sich selbst bestimmen kann) und nur durch Erhöhung unsers Willens zu der Idee eines solchen Willens, ist das Sittengesetz für uns kategorisch. Nur durch die Vorstellung von dem Dasein Gottes, und unsere Vereinigung mit demselben ist sowohl objektive und allgemeingültige Erkenntniß als Moralität möglich.

Unsterblichkeit.

Unter Unsterblichkeit der Seele verstehe ich hier bloß die Fortdauer des höhern Erkenntnißvermögens, dessen Wirkung in unserm jetzigen Zustande bloß in Verbindung mit der Wirkung des niedern Erkenntnißvermögens, zum Bewußtsein gelangt. Wir werden uns eines (sich auf ein reales Objekt beziehenden) Gedankens bloß durch seine sinnliche Darstellung (Anschauung) bewußt. Dieses Bewußtsein ist

nicht Grund, sondern Folge des Gedankens. Die Fortdauer des höhern Erkenntnißvermögens kann also, wenn schon nicht ohne Bewußtsein überhaupt (ohne alle mögliche Darstellung) dennoch ohne unsere gegenwärtige Art des Bewußtseins (Sinnlichkeit) gedacht werden. Wer diese verlangt, wird bei mir sowohl als anderwärts, vergebens Trost suchen. — Ich schreite also zu Werke.

Dinge sind einander (real) entgegen gesetzt, wenn sie ihren wesentlichen Bestimmungen nach, von einerlei Art, ihre zufälligen Modifikationen aber in eben demselben Objekte nicht zugleich Statt finden können. Z. B. Bewegungen nach entgegen gesetzten Richtungen. Heterogene Dinge hingegen können nicht einander entgegen gesetzt sein. Z. B. Bewegung und Denken. Nun behaupte ich erstlich, die Seele oder das höhere Erkenntnißvermögen ist unsterblich, d. h. sein Wirken kann niemals aufhören. Zweitens, das dieses Wirken begleitende gegenwärtige Bewußtsein kann aufhören. Drittens, dieses zu verhüten, gibt es kein andres Mittel, als Erweiterung und Vervollkommnung unserer Erkenntniß.

Beweis.

Nach dem Satze des zureichenden Grundes wird als ein allgemeines Naturgesetz angenommen, daß kein Wirken irgend einer Kraft von selbst aufhören kann, außer durch ein ihm (gleiches und) entgegen gesetztes Wirken. Nun aber hat das Wirken des höhern Erkenntnißvermögens kein Entgegengesetztes, nicht im

Subjekt selbst, nicht außer demselben. Im Subjekte nicht, weil es sich auf gleiche Art auf alle Objekte der Erkenntniß bezieht. Das Denken, A. ist B., kann dem Denken, C. ist D., nicht entgegen gesetzt sein, sondern gerade umgekehrt: es muß mit demselben im Subjekte verknüpft sein, wenn beide objektive Realität haben sollen. Nicht außer demselben (in einem andern Subjekte), weil eben das Wesen des (realen objektiven) Denkens darin besteht, daß es allgemeingültig (für ein jedes Subjekt des Denkens) sein muß. Die Handlung des Denkens kann also niemals aufhören. Welches das erste war.

Aber obschon das Denken an sich nichts Entgegengesetztes haben kann, so kann doch dem Bewußtsein (nach unserer gegenwärtigen Art) des Gedachten, 1) das Bewußtsein eines andern Gedachten entgegen gesetzt sein. Ich kann mir nicht zugleich der Sätze: A. ist B. und C. ist D., sondern in einer Zeitfolge auf einander bewußt sein. 2) Kann auch dem Bewußtsein des Objekts das Selbstbewußtsein des Subjekts entgegen gesetzt sein. Ich kann mir nicht zugleich dieser beiden Sätze: A. ist B., und: ich bin das Subjekt dieses Gedankens, bewußt sein. Je mehr das Selbstbewußtsein des Subjekts zunimmt, desto mehr nimmt das Bewußtsein des Objekts ab, und so auch umgekehrt. Es ließe sich also (wie der Fall im Zustande der Zerstreuung wirklich eintritt) die Möglichkeit denken, daß unter gewissen Umständen beide einander das Gleichgewicht halten, und also ihre Wirkung wechselseitig auf-

heben, wodurch das Bewußtsein völlig aufhören muß. Drittens, da unser gegenwärtiges sinnliches Bewußtsein verschiedene (bis zum völligen Verschwinden) Grade annehmen kann (indem es, wie alles Sinnliche, eine sowohl extensive als intensive Größe haben muß), so kann es auch (durch physische Ursachen) völlig verschwinden. Welches das zweite war.

Nun aber besteht der ganze Unterschied zwischen einem endlichen und einem unendlichen Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf eben dieselben Objekte, nicht in der Erkenntniß selbst (die allgemeingültig, folglich bei beiden einerlei sein muß), sondern bloß in dem Bewußtsein dieser Erkenntniß, daß sie bei jenem successiv, und allen übrigen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen; bei diesem aber, in Beziehung auf alle mögliche Objekte, zugleich Statt findet; und daß ferner bei jenem das Selbstbewußtsein vom Bewußtsein der Objekte getrennt; bei diesem aber nicht, weil es sich nicht anders als das Subjekt aller erkanten Objekte bewußt ist. Die vollständige Unsterblichkeit (auch in Rücksicht des Bewußtseins) kann also nur durch die Idee eines unendlichen Erkenntnißvermögens, dessen Unendlichkeit eben darin besteht, daß, so wenig das Bewußtsein des einen Objekts das Bewußtsein des andern, als das Bewußtsein der Objekte das Selbstbewußtsein zu gleicher Zeit ausschließt, indem es sich selbst durch kein empirisches Ich, sondern als Subjekt aller denkbaren Objekte, welches vom Bewußtsein der Objekte selbst unzertrennlich ist, durch das reine Ich, bewußt ist. Man kann also sich der Unsterblichkeit, nach meiner Erklärung bloß dadurch versichern, daß man durch Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniß, dieser Idee immer näher zu kommen sucht, so daß das bloß subjektive (individuelle) empirische Selbstbewußtsein darin immer ab-, das objektive aber in diesem Verhältnisse immer zunimmt. Welches das dritte war.

Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Vollkommenheit ist eine im Subjekte selbst gegründete wirkende Ursache von Glückseligkeit, und Glückseligkeit die Endursache der Vollkommenheit.

Das erste ist ein allgemeiner Erfahrungssatz, daß nehmlich jede Entwickelung einer Kraft, Fähigkeit, Anlage u. s. w. (worin die Vollkommenheit besteht) eine eigene Art von Glückseligkeit zur Folge hat; und ist dieses wahr, so folgt das zweite von selbst.

Die Vollkommenheit eines jeden Wesens besteht in Erfüllung seiner Bestimmung. Die Bestimmung eines jeden Wesens aber muß aus seinen Grundanlagen hergeleitet werden, die theils a priori, theils aber a posteriori erkennbar sind.

Wenn man also sagt: der Mensch ist zur Vollkommenheit bestimmt, so ist zu bemerken, daß 1) dieses kein Satz, sondern eine bloße Erklärung ist. Vollkommenheit eines Wesens ist die Erfüllung seiner Bestimmung, die als identischer Satz so lauten wird: Der Mensch ist bestimmt zur Erreichung dessen, wozu er bestimmt ist.

2) So gilt dieses nicht bloß vom Menschen, sondern auch von jedem andern selbst leblosen Wesen. 3) So ist die Bedeutung des Wortes bestimmt, in diesem Ausspruche von seiner gewöhnlichen Bedeutung verschieden; wie z. B. wenn es heißt: dieses oder jenes Instrument, Kunstwerk u. dgl. ist zu diesem oder jenem bestimmt; wo ein vernünftiges Wesen, aus der Zweckmäßigkeit der Einrichtung, auf das Dasein eines andern vernünftigen Wesens, als wirkende Ursache, und die Vorstellung des Zweckes als Motiv schließt; weil man hier nicht über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, wo ein solcher analogischer Schluß allerdings vernunftmäßig ist; da hingegen jener Ausspruch in dieser Bedeutung genommen, übereilt sein würde, indem aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, nicht auf ein Wesen außer derselben geschlossen werden kann. Die wahre Bedeutung dieses Satzes: der Mensch ist zur Vollkommenheit bestimmt, wird also diese sein: der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, betrachtet sich selbst, als von einer gleichfalls vernünftigen wirkenden Ursache zur Vollkommenheit bestimmt. Dieses ist aber noch von dem Satze: der Mensch bestimmt sich selbst, durch seine freie Willkühr, zur Vollkommenheit, d. h. er macht den von ihm vorgestellten idealischen, zu seinem wirklichen Zwecke, verschieden. Dieser letztere Satz folgt nicht nur aus dem erstern nicht, sondern kann auch an sich durch keine Erfahrung bestätiget werden. Vielmehr bestimmt sich der Mensch unmittelbar zur Glückseligkeit, und bloß dieserwegen zur Vollkommenheit. Also nur in dieser Rücksicht ist jener Ausspruch wahr.

Der Mensch, nicht als ein rein vernünftiges Wesen, sondern als ein mit freier Willkühr begabtes Naturwesen, ist der Vervollkommnung fähig. Die Vervollkommnung des Menschen, als eines solchen, besteht in den durch Uebung zu erlangenden Fertigkeiten.

Ein rein vernünftiges, d. h. bloß mit einem höhern Erkenntniß- und Willensvermögen begabtes Wesen, ist keiner Vervollkommnung fähig; denn ein solches Vermögen ist durch die ihm eigenthümlichen Gesetze, auf eine unabänderliche Art a priori bestimmt. Die Menge und Verschiedenheit der dadurch zu bestimmenden Objekte bringt im Vermögen selbst keine Verschiedenheit hervor. Die Wirkungsart eines solchen Vermögens ist, wie schon gezeigt worden, den Gesetzen der sinnlichen Natur entgegen, seine Produkte sind untheilbare Einheiten. Nicht die Wirkungsart, sondern die wirkliche Aeußerung dieses Vermögens ist von Naturgesetzen abhängig; hingegen die körperlichen und die niedern Erkenntnißvermögen sind nicht nur in ihren wirklichen Aeußerungen, sondern selbst in ihrer Wirkungsart von Naturgesetzen abhängig. Das Empfindungsvermögen z. B. ist nicht nur in seiner wirklichen Aeußerung, vom Eindruck der sinnlichen Objekte auf die Organe, nach Naturgesetzen, wodurch die Art, der Grad, der Zeitpunkt und die Dauer der Empfindung bestimmt wird, sondern selbst in der Art, wie sich dieses Vermögen äußert, durch Naturgesetze bestimmt. Seine Produkte sind keine untheilbare Einheiten,

sondern ein bloß in einer Zeitfolge mögliches Mannigfaltige, welches nachher erst durch das höhere Erkenntnißvermögen in einer Einheit zusammen gefaßt wird. Eben so ist es auch mit dem Associationsvermögen beschaffen, wodurch Reihen von Vorstellungen entspringen, die nicht als solche vom Reproduktionsvermögen der Einbildungskraft, sondern durch den Verstand (der die mannigfaltigen Glieder dieser Reihen, in einer Einheit des Bewußtseins zu Reihen verbindet) als Reihen, worin das Mannigfaltige in einer Einheit verbunden ist, bestimmt werden. Im Reproduktionsvermögen an sich kann allerdings eine Verschiedenheit der Art, und dem Grade nach Statt finden, nicht aber im Verstande, der das von jenem producirte Mannigfaltige in einer Einheit verbindet. Jenes kann bei Gelegenheit einer gegenwärtigen Vorstellung diese oder jene damit zufälliger Weise associirten, eine größere oder kleinere Anzahl Vorstellungen produciren, und also auf diese oder auf jene Art, in diesem oder jenem Grade wirken. Der Verstand hingegen wirkt immer auf eben dieselbe Art und in eben demselben Grade. Das Mannigfaltige, mag es sein von welcher Art und welchem Grade es will, wird von ihm, ohne Zeitfolge in einer Einheit des Bewußtseins verbunden. Ein einfaches Urtheil und eine Kette von Schlüssen macht bei ihm eine und eben dieselbe Operation aus. Die körperlichen und die niedern Erkenntnißkräfte also können durch Uebung vervollkommnet werden. Man kann z. B. durch Aufmerksamkeit und Uebung es dazu bringen, daß man stärker und lebhafter empfindet, man-

nigfaltigere und längere Reihen von Vorstellungen producirt u. dgl. Dieses kann bloß den Wirkungskreis des Verstandes erweitern, nicht aber ihn selbst als Vermögen, und seine Wirkung vervollkommnen. Alle in der Vollkommenheitslehre so wichtige Uebung und Fertigkeit betrifft also die als äußere Bedingung zur Aeußerung des höhern Erkenntniß- und Willensvermögens erforderliche Disposition des körperlichen und niedern Erkenntnißvermögens, nicht aber jene an sich.

Vollkommenheit hat immer Glückseligkeit zur Folge; aber nicht jede Art Glückseligkeit ist eine Folge der Vollkommenheit, sondern es gibt auch eine Art Glückseligkeit, die nicht durch freie Willkühr, sondern durch Natur und Zufall bestimmt wird. Wir wollen zum Unterschiede jene Seligkeit, diese aber Glückseligkeit (eine vom Glücke abhängende Seligkeit) nennen.

Das erste ist, wie schon bemerkt worden, ein allgemeiner Erfahrungssatz. Das zweite aber ist nicht minder gewiß. Wer z. B. eine Erbschaft erhalten, oder einen Schatz gefunden, hat, ohne etwas dazu beizutragen, dadurch eine Vermehrung seiner Glückseligkeit erhalten, die keine Folge seiner Vollkommenheit, sondern ein Werk des Zufalls ist. Eben so, wer an etwas Vergnügen findet, bloß weil er sich zufälliger Weise dazu gewöhnt hat, genießt eine Art von Glückseligkeit, die gar nicht in der Natur der Sache gegründet ist.

Nicht die Glückseligkeits- sondern die Seligkeitslehre ist ein Gegenstand der Moral.

Seligkeit bedeutet die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in der Glückseligkeit. Den Göttern und verklärten Seelen der Verstorbenen wird nicht Glückseligkeit, sondern Seligkeit beigelegt. Also diejenige Glückseligkeit, die nicht von äußern Umständen, sondern von der Selbstthätigkeit des Subjekts abhängt, verdient mit Recht Seligkeit genannt zu werden. Diese also und nicht jene ist ein Gegenstand der Moral; denn was bloß durch Zufall bestimmt wird, kann nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein.

Die Seligkeit kann auch ohne die Glückseligkeit, nicht aber diese ohne jene Statt finden.

Die Seligkeit, die immer eine Folge der Vervollkommnung ist, wird bloß durch die freie Willkühr bestimmt, sie kann also auch ohne Glücksgüter (die zur Glückseligkeit beitragen) Statt finden. Die Glückseligkeit hingegen setzt wenigstens so viel Vervollkommnung voraus, als zu ihrem Genusse erforderlich ist. Sie kann also nicht ohne Seligkeit Statt finden.

Die Seligkeit hat noch in anderer Rücksicht einen Vorzug (in Ansehung des Genusses) vor der Glückseligkeit, daß jene zu dem Genusse des Objekts, noch den Selbstgenuß des Subjekts hinzufügt, indem es nicht den Zufall oder äußere Ursachen, sondern sich selbst als den Urheber dieses Genusses erkennt.

Die Glückseligkeit ist nur in so fern ein Gut, als sie zur Seligkeit beiträgt. In wie fern sie derselben entgegen ist, ist sie ein Uebel. In so fern sie aber weder das Eine noch das Andere ist, gleichgültig.

Der Genuß der Seligkeit ist auf eine allgemeine Art (für jedes dieser Vervollkommnung fähige Subjekt) von der Vervollkommnung unzertrennlich. Der Genuß der Glückseligkeit aber ist individuell, und hängt von einem besondern Verhältnisse eines besondern Subjekts zu einem besondern Objekte ab.

Dieses alles ist, wie ich glaube, von selbst klar, und braucht keine nähere Entwickelung.

Das Begehrungsvermögen kann sich auf ein sinnlichvernünftiges Subjekt auf dreierlei Arten beziehen. 1) Befriedigung eines Triebes. 2) Befriedigung einer Begierde. 3) Ausübung des Willens. Das erste geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, und ist also kein Gegenstand der Moral. Das zweite ist negativ, und das dritte positiv; aber nicht unmittelbar, sondern durch Aufhebung des zweiten ein Gegenstand der Moral.

Das Begehrungsvermögen hat entweder Befriedigung eines natürlichen (nicht erst durch Gewohnheit und Uebung dazu gemachten) Triebes zum Zwecke, welche immer mit einem dem Grade des Triebes sowohl, als seiner Befriedigung angemessenen angenehmen Gefühle verknüpft ist. Ein solcher Trieb ist von der freien Willkühr unabhängig, folglich kein Gegenstand der Moral. Eine Begierde hingegen ist ein nicht natürlicher, sondern zufälliger Weise entstandener Trieb, der, da er nicht nothwendig ist, durch freie Willkühr hervorgebracht und verrichtet werden kann. Er ist also negativ ein Gegenstand der Mo-

ral, die sowohl die Merkmahle, wodurch er erkannt, und sowohl von einem jeden natürlichen Triebe von der einen, als von dem nach Gesetzen der Freiheit bestimmten Willen von der andern Seite, unterschieden werden kann, als auch die Mittel, einen solchen Trieb aufzuheben, und Natur und Freiheit wieder in ihre Rechte einzusetzen, angeben muß. Sobald dieses bewerkstelliget worden ist, äußern diese ihre Wirkungen auf eine positive Art ungehindert von selbst, und die Moral hat alsdann ihr Geschäft vollendet.

Wahrheit, Schönheit und Tugend stimmen, meiner Erörterung nach, nicht nur in Ansehung ihres (gemeinschaftlichen) Princips (Darstellung der Formen a priori in einem Objekte überhaupt), sondern auch in der Art, sie objektiv darzustellen, mit einander überein, die bloß indirekte durch Wegnehmung der Hindernisse bewerkstelliget wird. Sie sind untheilbare Einheiten, die an sich nicht durch irgend eine Wirkung in der Zeit nach und nach, sondern nach Wegschaffung der Hindernisse auf einmal gleichsam aus nichts entstehen. Sie gehören zu einer intellektuellen Welt, die sich bloß in der sinnlichen Welt (unter gewissen Bedingungen) gleichsam abspiegelt. So bald die Vorstellungen der zu vergleichenden Objekte dem Erkenntnißvermögen auf eine zu diesem Behufe erforderliche Weise gegenwärtig, und die bloß subjektiven zufälligen Verknüpfungen derselben aufgehoben worden sind, entspringt das Urtheil über ihr Verhältniß gleichsam von selbst. Eben so wenig braucht das Gefühl der Schönheit und der Tugend erst durch irgend eine Operation erworben zu werden, sondern so bald die diesem Gefühle entgegen gesetzten Hindernisse (die durch Zufall, Gewohnheit und Uebung entstandene subjektive, also nicht allgemeingültige Gefühle) gehoben worden sind, äußert sich dieses objektive und allgemeingültige Gefühl von selbst. Die Psychologie schafft hier den größten Nutzen, indem sie alle mögliche Arten von Täuschungen, wodurch bloß subjektive Vorstellungen für objektive gehalten werden, ihrer Entstehungsart nach aufzudecken, und ihre übeln Folgen zu verhüten lehrt.

Die Täuschungen in Ansehung der Wahrheit, Schönheit und Tugend können nicht durch die Unschädlichkeit ihrer Folgen gerechtfertiget, sondern müssen an sich aufgehoben werden.

Dieser Satz ist besonders in Rücksicht der Tugend von großer Wichtigkeit. Man kann aus subjektiven Gründen tugendhaft handeln, ohne deßwegen tugendhaft zu sein, weil die Tugend nicht in der dem guten (nach objektiven und allgemeingültigen Gründen bestimmten) Willen angemessenen Handlung, sondern in diesem guten Willen selbst besteht. Wer also aus subjektiven Gründen zufälliger Weise tugendhaft handelt, und durch eine Täuschung aus objektiven und allgemeingültigen Gründen zu handeln glaubt, kann, so lange diese Täuschung dauert, nicht aus einem guten Willen handeln, und in so fern unmöglich tugendhaft sein. Die Täuschung muß also, ungeachtet ihrer unschädlichen Folgen, aufgehoben werden.

Eine Handlung aus subjektiven Gründen ist in der That ein Leiden; denn subjektive Gründe sind individuell, und werden nicht durch das Wesen, sondern durch die Wirklichkeit des Subjekts, nach Gesetzen der Kausalität bestimmt; folglich ist eine dadurch bestimmte Handlung in der That ein Leiden.

Leidenschaften entstehen aus einem Mangel in der Einsicht des wahren Verhältnisses der Handlung, als Mittel zu einem beliebigen Zwecke, und werden durch öftere Wiederholung verstärkt. Das Mittel dagegen ist Berichtigung dieser Einsicht, und eine angemessene Wiederholung der den durch sie bestimmten entgegen gesetzten Handlungen.

Diese den durch die Leidenschaften bestimmten entgegen gesetzten Handlungen begreifen in sich auch die dazu erforderlichen Dispositionen des Körpers im Subjekte selbst. Wie z. B. das sanfte Lächeln ein Mittel wider den Zorn ist.

Parallele zwischen der Kantischen Behandlungsart der Moral, und der meinigen.

Der Hauptunterschied betrifft den Begriff von Vernunft überhaupt, den sich ein jeder von uns macht.

Nach Kant ist die Vernunft (logisch betrachtet) das Vermögen zu schließen, d. h. nicht bloß den formalen Zusammenhang der Dinge, sondern auch das Absolute in demselben mittelbar (durch Schlüsse) zu bestimmen. Sie ist daher in ihrem Gebrauche von Gegenständen der Erfahrung transscendent, weil das

Absolute darin nicht anzutreffen, sondern alles darin bedingt ist; und muß also durch eine Kritik in ihre Grenzen zurückgewiesen werden.

Nach mir hingegen ist die Vernunft bloß das Vermögen zu folgern, d. h. den Zusammenhang der Dinge einzusehen. Die Vorstellung des Absoluten darin aber, und das vergebliche Streben, dasselbe als erkennbares Objekt zu bestimmen, ist keine Funktion der Vernunft, sondern der produktiven Einbildungskraft. Nicht jene also, sondern diese ist in ihrem Gebrauche transscendent, und erfordert eine Kritik. Ich hingegen finde in dem höhern Erkenntnißvermögen die Vorstellung des absoluten unmittelbar (nicht erst durch Schlüsse herausgebracht), ohne daß dieses Vermögen deßwegen in seinem Gebrauche transscendent sein sollte, weil in ihm diese Vorstellung mit ihrer Kritik zugleich anzutreffen ist; die aber, weil sie einander entgegen gesetzt sind, ihre Wirkungen wechselseitig aufheben. Dieser Widerstreit in eben demselben Erkenntnißvermögen führt uns nothwendig auf die Vorstellung eines Erkenntnißvermögens, worin dieser Widerstreit nicht anzutreffen ist, so daß nur durch die Subordination unsers Erkenntnißvermögens unter dasselbe, dieser Widerstreit in uns gehoben werden kann. Nach mir gibt es nicht nur drei (wie nach Kant), sondern so viele Ideen des Absoluten, wie viele Begriffe realer Objekte im Erkenntnißvermögen anzutreffen sind. Der Begriff eines Dreiecks z. B., als Produkt des reinen (von Bestimmungen des nie-

dern Erkenntnißvermögens abstrahirt) höhern Erkenntnißvermögens, enthält nichts von dem, was zu seiner Wirklichkeit in einem gegebenen Subjekte gehört. Die Vorstellungen von Zeit und Raum als Bedingungen der Wirklichkeit, müssen also davon ausgeschlossen werden. Thun wir dieß aber, so wissen wir nicht mehr, was wir unter dem Begriffe vom Dreiecke denken sollen, weil dieser Begriff nur dadurch, daß er zu einer gewissen Zeit, durch Bestimmungen im Raume vom Subjekte wirklich gedacht wird, erkennbar ist. Das höhere Erkenntnißvermögen geräth also hierin mit sich selbst in Widerstreit. Seine Funktion ist, das Objekt auf eine absolute (von den Bedingungen des niedern Erkenntnißvermögens unabhängige) Art zu bestimmen, und doch kann es dasselbe nicht auf diese Art bestimmen. Dem bloß durch das höhere Erkenntnißvermögen bestimmten Begriffe mangelt es an objektiver Realität; dem von uns als Objekt darstellbaren aber an Reinheit (indem die Darstellung fremdartige Bestimmungen hinzufügt). Dieser Widerstreit zwischen Begriff und Darstellung eines Objekts kann nur dadurch gehoben werden, daß wir ein Erkenntnißvermögen annehmen (da doch unsere Darstellungsart nicht die einzige mögliche ist), dessen Darstellungsart nichts Fremdartiges zu dem durch dasselbe bestimmten Begriffe eines Objekts hinzuthut, sondern bloß demselben einen Sinn und eine Bedeutung gibt, oder dessen Darstellungen nichts Empirisches (Individuelles) enthalten, sondern mit ihren Begriffen unmittelbar verknüpft, d. h. Darstellungen überhaupt sind, und

nur dadurch, daß wir unser Erkenntnißvermögen der Idee eines solchen Erkenntnißvermögens subordiniren, und dasselbe aus diesem hohen Standpunkte betrachten, kann jener Widerstreit gehoben werden. Unsere gesammte Erkenntniß, sie mag sich erstrecken, so weit sie immer will, ist nichts mehr als ein bloßes Schema der Erkenntniß eines solchen Erkenntnißvermögens, und kann nur als ein solches gelten. Kant legt ferner seiner Moral den Begriff einer praktischen Vernunft zum Grunde, d. h. einer Vernunft, deren Funktion ist, nicht das Absolute (von Gesetzen der Erfahrung Unabhängige) in der Erkenntniß (wie die theoretische Vernunft) sondern im Willen zu bestimmen; d. h. das, was von einem rein vernünftigen Willen absolut (nicht als Mittel zu einem beliebigen Zwecke) gewollt werden kann. Der Gebrauch dieser Vernunft ist immanent, weil sich die Vernunft hier unmittelbar auf den Willen und nicht auf die dadurch darstellbaren Objekte (worin ihr Gebrauch transscendent ist) bezieht. Nicht sie also, sondern die theoretische Vernunft, die sich die Bestimmung des Willens einzig und allein anmaßt, erfordert eine Kritik, indem sie, so wie in Ansehung der Erkenntniß, ein Zuviel, in Ansehung des praktischen Gebrauchs ein Zuwenig hervorbringt; dort dringt sie auf Bestimmung dessen, was nicht bestimmt werden kann; hier aber auf Nichtbestimmung durch einen realen Bestimmungsgrund, nehmlich Nichtbestimmung des Willens durch reine Vernunft (die doch einen Bestimmungsgrund in sich enthält). Dort ist sie anmaßend, hier affektirt sie eine falsche Bescheidenheit. Die Kritik muß sie also in jener

Rücksicht beschränken, und ihr in dieser Rücksicht mehr Freiheit verschaffen. Nach mir hingegen verhält es sich gerade umgekehrt. Die theoretische Vernunft braucht, wie schon gezeigt worden, keiner Kritik, weil sie sich keinen solchen transscendentalen Gebrauch anmaßt. (Daß sich die Metaphysiker eines solchen Gebrauchs angemaßt haben, daran hatte wahrhaftig die Vernunft keine Schuld.) Da hingegen die so genannte praktische Vernunft allerdings einer solchen Kritik bedarf, weil nicht nur die durch einen absoluten (durch reine Vernunft bestimmten) Willen zu bestimmenden Objekte, sondern auch dieser Wille selbst (wenigstens nach unserer Darstellungsart) nicht darstellbar ist. Sie kann also bloß unter Voraussetzung der Realität ihres Gebrauchs ein Princip (Grundsatz) dieses Gebrauchs abgeben, ohne daß deßwegen dieser Gebrauch selbst mehr als bloß problematisch ist.

Kant verwirft die materiellen praktischen Principien (Grundsätze, worin die Beschaffenheit des Objekts als Bestimmungsgrund des Willens vorausgesetzt wird, weil, wie er mit Recht sagt, solche Principien bloß hypothetische Grundsätze, niemals aber absolute Gesetze sein können, die Moral aber, nach dem, wie sie aus dem gemeinen Menschenverstande entwickelt wird, solche Gesetze zum Grunde legt. Aber, was er auf der einen Seite durch Ausschließung solcher Principien, an Reinheit und absoluter Nothwendigkeit gewinnt, verliert er auf der andern Seite an objektiver Realität (Darstellbarkeit).

Ich hingegen gestehe es zwar, daß bloß materielle Principien zur Moral untauglich sind. Aber eben so wenig sind, meiner Meinung nach, die bloß formalen Principien tauglich, weil es, so wie jenen an absoluter Nothwendigkeit, diesen an objektiver Realität fehlt. Beide Arten müssen also verbunden werden. Die formellen Principien machen die Causa formalis, und die materiellen die Causa efficiens und finalis aus. Es bleibt also nichts mehr übrig, als zu zeigen, wie diese heterogenen Principien im Objekte verbunden werden können, welches ich in meinem Versuche zu thun bemüht war, indem ich zeigte, daß das bloß formale, in dem Wesen der reinen Vernunft gegründete Moralprincip als Causa formalis, das Vollkommenheitsprincip als Causa efficiens, und das Glückseligkeitsprincip als Causa finalis, gehörig verstanden, in Ansehung ihrer Folgen mit einander übereinstimmen, und sich in eben demselben Objekte vereinigen.

Nach Kant besteht der Unterschied zwischen dem obern und dem untern Begehrungsvermögen darin, daß jenes bloß durch die Vorstellung des durch die reine Vernunft gedachten Gesetzes, dieses aber durch das Gefühl der Lust (das aus dem Verhältnisse des Objekts zum Subjekte entspringt) den Willen bestimmt.

Nach mir hingegen besteht dieser Unterschied darin, daß das Gefühl der Lust, wodurch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, Folge der durch das obere Erkenntnißvermögen bestimmten Erkenntniß, und daher, so wie ihr Grund, allgemeingül-

tig ist. Das Gefühl der Lust, wodurch das untere Begehrungsvermögen bestimmt wird, aber da es auf einem besonderen Verhältnisse eines gegebenen Objekts zu einem gegebenen Subjekte beruht, nicht allgemeingültig sein kann. Das Gefühl der Lust an Erkenntniß der Wahrheit z. B. ist, wie die Erkenntniß selbst, allgemeingültig (für ein jedes mit Erkenntniß= und Gefühlsvermögen begabtes Wesen), weil die Erkenntniß, so fern sie bloß durch das Erkenntnißvermögen bestimmt wird, sowohl von der besondern Beschaffenheit des Objekts (indem sie sich auf ein Objekt der Erkenntniß überhaupt bezieht), als von der besondern Beschaffenheit des Subjekts (weil sie allgemeingültig ist) abstrahiren muß. Das durch Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände hervorgebrachte Gefühl der Lust aber entspringt aus einem besondern Verhältnisse des besondern Objekts zum besondern Subjekte, und kann daher nicht allgemeingültig sein. Wir können also auch ohne Annehmung bloß formeller Principien, das obere vom untern Begehrungsvermögen unterscheiden.

In Ansehung des obersten Grundsatzes der Moral selbst aber, unterscheide ich mich von Kant darin, daß er bei diesem Grundsatze auf seine (nicht hypothetische, sondern absolute) gesetzgebende Form sieht; ich hingegen auf seine Allgemeingültigkeit und objektive Realität Rücksicht nehme.

Er entwickelt diesen praktischen (sich auf den Willen beziehenden) Grundsatz aus der Aeußerung der ge-

meinen Menschenvernunft (die, ohne es aus der Natur der Vernunft, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, zu entwickeln, die gesetzgebende Form einer jeden Maxime fordert).

Die Frage: Warum (aus welcher Triebfeder) aber findet nach ihm gar nicht Statt, weil eben die absolute gesetzgebende Form alle Motiven außer derselben ausschließt. Die Frage: wie das Moralgesetz zugleich Motiv sein kann (denn der Wille muß zu seiner wirklichen Aeußerung doch ein Motiv haben, und da dieses nicht außer dem Moralgesetze, wodurch die Art, wie er sich äußern soll, bestimmt angetroffen werden kann, indem dieses das Moralgesetz aufheben würde, so muß es in ihm selbst enthalten sein) ist nach ihm unbeantwortlich, und bloß die Frage: wie das Moralgesetz Motiv werden kann, sucht er zu beantworten. Ich hingegen habe immer Mißtrauen gegen Begriffe und Sätze der so genannten gemeinen Menschenvernunft, weil sie auf einer psychologischen Täuschung beruhen, und also einer Wissenschaft nicht als Fakta zum Grunde gelegt werden können, wie es sich mit diesem Faktum wirklich verhält (wenn man nicht aller Psychologie Trotz bieten, und lieber etwas ganz Unerklärbares, als etwas, wenn auch nicht aus logischen und transscendentalen, dennoch aus allgemeinen Erfahrungssätzen Erklärbares annehmen will.) Ich suche daher andere unbezweifelte Fakta auf, die der Moral als Wissenschaft zum Grunde gelegt werden können. Nun finde ich als ein unbezweifeltes Faktum, in uns ein Erkenntniß=

vermögen, nach dessen Gesetzen die Art, wie Erkenntniß möglich ist, bestimmt wird. Ferner finde ich außer diesem noch einen Trieb zur Erkenntniß, wodurch die Erkenntniß wirklich wird. Ich suche den Grund, oder das Allgemeine, dieses mit andern Faktis Gemeinschaftliche auf. Nun finde ich dieses Allgemeine im Erkenntnißvermögen (nach Abstrahirung der besondern Bestimmung, daß es nehmlich ein Vermögen ist, wodurch Erkenntniß möglich wird) ein Vermögen, Formen oder Gesetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt zu bestimmen; welches Vermögen, in dieser Allgemeinheit gedacht, sich so gut auf den Willen als auf die Erkenntniß erstrecken kann. Ferner finde ich gleichfalls das Allgemeine in dem Triebe zur Erkenntniß, einen Trieb, Formen oder Gesetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, in concreto darzustellen. Dieser Trieb also kann sich gleichfalls auf den Willen, so wie auf die Erkenntniß erstrecken. Ja sein Erstrecken auf die Erkenntniß selbst, ist eine Bestimmung des Willens zur Erkenntniß. Dadurch habe ich einen Erklärungsgrund von der Aeußerung der gemeinen Menschenvernunft erhalten. Ich darf also dieses Faktum nicht mehr als eine psychologische Täuschung verwerfen, weil dessen Möglichkeit eben so wie die Möglichkeit seines Gegentheils, aus Gründen erklärbar ist, und habe das Recht, es als Faktum gelten zu lassen, so lange sein Gegentheil nicht bewiesen wird, welches aber nicht geschehen kann. Nun finde ich im Vermögen Formen oder Gesetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt zu bestimmen, den obersten Grund-

satz sowohl in Beziehung auf Erkenntniß, als auf den Willen, und in dem Triebe, die gedachten Formen oder Gesetze in concreto darzustellen, das Motiv zu beiden, sowohl zu Bestimmung des Willens, in Ansehung der Erkenntniß, als in Ansehung äußerer Objekte. Die allgemeinste Form oder das allgemeinste Gesetz in Beziehung auf Erkenntniß ist Allgemeingültigkeit; eine jede (objektive) Erkenntniß muß allgemeingültig sein. Eben dieses ist bei mir der oberste Grundsatz in Beziehung auf den Willen. Der Wille muß allgemeingültig sein, so wie das Motiv in beiden eben dasselbe ist. Aber, wird man sagen, wie wird es, nach mir mit dem Sollen oder dem kategorischen Imperativ aussehen? Ich muß gestehen, daß es, meiner Deduktion nach, mit diesem übel aussehen wird, ohne deßwegen üble Folgen für die Moral selbst zu befürchten. Dieses Sollen oder der kategorische Imperativ wird, so wie das, was man soll (die imperative Form, so wie der Inhalt) als Faktum der gemeinen Menschenvernunft angenommen. Beide aber können auf einer Täuschung beruhen. Meine Deduktion berechtiget mich, den Ausspruch der gemeinen Menschenvernunft bloß in Rücksicht auf seinen Inhalt, nicht aber in Rücksicht auf seine Form, gegen den Verdacht einer Täuschung anzunehmen, weil diese Deduktion bloß die objektive Realität von einem bloß formalen Bestimmungsgrunde des Willens (sowohl in Ansehung seiner Möglichkeit, oder der Art, wie er sich äußern kann, als seiner wirklichen Aeußerung) darthut; aber sie zeigt zugleich, daß dieser Bestimmungsgrund in Ansehung seiner wirklichen

Aeußerung auf einem Triebe beruht. Dieser an sich gibt bloß ein Müssen und nicht ein Sollen, und nur in Kollision mit andern ihm entgegen gesetzten Trieben, wird aus dem unausbleiblichen Müssen ein Sollen. — Man soll moralisch handeln, heißt nichts mehr als: man hat einen mit allen aus der Erfahrung bekannten heterogenen, und in gewissen Fällen denselben entgegen gesetzten Trieb, der so gut wie jene einen Bestimmungsgrund des Willens abgeben kann, worauf man also, wenn schon aus Mangel an Erkenntniß nicht immer Rücksicht nehmen muß, dennoch wenigstens Rücksicht nehmen soll; und der Zweck der Moral ist, nach gehöriger Exposition und Deduktion des Moralgesetzes, aus diesem Soll ein Muß zu machen, indem darin das Motiv zur Beobachtung des Gesetzes, nicht nur als Folge eines Triebes überhaupt, sondern als Folge eines in Kollisionsfällen überwiegenden Triebes dargestellt wird.

Das absolute Gute ist, nach Kant, dasjenige, was nicht als Mittel zu etwas außer demselben, sondern als Zweck an sich gewollt wird. Der sich darauf beziehende Wille ist also ein absolut guter Wille. Wird nun der Begriff des Guten von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet, so daß bloß die gesetzliche Form der Maxime den Willen bestimmt, so ist die dem Gesetze gemäße Handlung an sich gut, und ein solcher Wille die oberste Bedingung alles Guten ꝛc. Daher fängt auch die Kritik der praktischen Vernunft nicht mit dem Begriffe des Guten an, weil dieser erst nach dem Moralgesetz und durch dasselbe bestimmt werden kann.

Nach mir ist alles gut, was durch ein Gefühl ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein kann, und das absolute Gute ist, das was nicht durch ein Gefühl überhaupt es sein kann, sondern durch ein, bloß durch die dargestellte Form des Begehrungsvermögens a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, in einem besondern Objekte bestimmtes Gefühl. Es ist darum absolut, weil es von nichts außer dem Subjekte sebst abhängt. Dieses findet zwar bei Wahrheit und Schönheit, so wie bei dem moralischen Guten Statt. Weil man aber bisher den allen dreien gemeinschaftlichen Grund (Wohlgefallen an Darstellung der Formen a priori in concreto) nicht eingesehen, und in Ansehung des letztern sich einen eigenen Bestimmungsgrund gedacht hat; so wurde der Ausdruck absolute Güte eigentlich von dem letztern gebraucht.

Nach Kant hat die reine praktische Vernunft keine Triebfeder, welche, seiner Erklärung nach, der subjektive Bestimmungsgrund eines Willens ist, der nicht schon, vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze gemäß ist; denn eine jede Triebfeder außer dem Moralgesetz wird dasselbe gänzlich aufheben. Aber dennoch kann es Triebfeder werden, indem es dadurch, daß es den Eigendünkel demüthiget, erstlich ein negatives, aber eben dadurch, daß es den Willen auf diese Art durch sich selbst bestimmt, ein positives Gefühl der Achtung bewirkt. Nach mir hingegen hat die praktische Vernunft eine Triebfeder, nicht zwar in einem Objekte außer dem Gesetze, sondern in

dem mit der Darstellung des Gesetzes selbst verknüpften Gefühle.

Nach Kant berechtiget das apodiktische Moralgesetz zur wirklichen Annahme der an sich problematischen Idee der Freiheit. Nach mir hingegen ist Freiheit (Unabhängigkeit von Naturgesetzen der Kausalität und Bestimmung durch die dem Subjekte eigenthümlichen Gesetze) keine Idee, sondern ein darstellbarer Begriff, der in Ansehung des höhern Erkenntnißvermögens wirklich dargestellt wird; denn dieses ist in seinem Wirken von Naturgesetzen unabhängig, ja es wirkt sogar nach ihm eigenthümlichen Gesetzen, den Naturgesetzen zuwider. Nach Naturgesetzen kann das durch das höhere Erkenntnißvermögen in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindende Mannigfaltige nur in einer Zeitfolge im Bewußtsein Statt finden. Diese Verbindung selbst aber schließt eine Zeitfolge aus. Nach Naturgesetzen (der Ideenassociation) ist eine Vorstellung Ursache der andern; beide zu verbindende Vorstellungen aber sind keine Ursache der Verbindung selbst. Denn da diese objektiv und allgemeingültig sein muß, sie nicht als eine wirkliche, d. h. individuellle Modifikation eines individuellen Subjekts gedacht, und also nicht Wirkung einer Ursache außer dem Erkenntnißvermögen selbst sein kann. Nicht die Erkenntniß selbst, sondern das Bewußtsein dieser Erkenntniß ist wirklich, und Wirkung einer äußern Ursache, indem das Bewußtsein der Erkenntniß, d. h. der Form in Beziehung auf gegebene Objekte, durch das Bewußtsein dieser Objekte selbst (das bei uns sinnlich und individuell ist) bestimmt wird. Um aber die Möglichkeit einer auf bestimmte Objekte sich beziehenden Erkenntniß, ohne unsere Art des Bewußtseins begreiflich zu machen, müssen wir uns ein Erkenntnißvermögen denken, das sich auf durch sich selbst bestimmte intellektuelle Objekte bezieht, folglich von der Sinnlichkeit und ihren Bedingungen unabhängig ist; und nur dadurch, daß wir unser Erkenntnißvermögen aus diesem Standpunkte betrachten, kann diese Unbegreiflichkeit gehoben werden; und so wie ich den Grundsatz des praktischen Erkenntnißvermögens, durch bloße Erweiterung des Grundsatzes des theoretischen herausgebracht habe, eben so finde ich die praktische Freiheit durch bloße Erweiterung der als Faktum gegebenen theoretischen, und dieser Begriff von Freiheit macht erst den Gebrauch des gedachten Grundsatzes möglich.

Nach Kant (wie fast nach allen neuern Philosophen) findet sowohl in den guten als den bösen Handlungen Freiheit und Zurechnung Statt. Da aber die Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt, nach Naturnothwendigkeit geschehen müssen, so kann nach ihm dieser Widerspruch nur dadurch gehoben werden, daß der Mensch sich zugleich als Sinnenwesen und intellektuelles Wesen betrachtet. Ich hingegen halte es mit den Stoikern, welche behaupten, daß nur der Tugendhafte als ein solcher frei ist, und daß nur bei den guten, nicht aber bei den bösen Handlungen Frei-

heit Statt findet, weil jene durch das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen (welches, wie schon gezeigt worden, von Naturgesetzen unabhängig nach eigenen Gesetzen wirkt) bestimmt werden; diese aber als Erscheinungen in der Sinnenwelt nach Naturgesetzen geschehen, folglich nicht frei sein können. Beide Arten von Handlungen werden zwar auf eben dasselbe sinnlich vernünftige Subjekt bezogen und demselben zugerechnet; aber die erstern werden ihm als vernünftiges, die letztern aber als sinnliches Wesen betrachtet zugerechnet. Die bösen Handlungen haben nichts Positives, sondern bloße Negationen des Guten zum Grunde. Die Zurechnung der guten Handlungen ist die Vorstellung des Subjekts als moralische, die der bösen aber, dessen Vorstellung als physische Ursache der Handlungen.

Wie aber der Mensch frei, und doch ein Geschöpf Gottes sein kann, läßt sich auf folgende Weise begreiflich machen. Nach mir kann nur dem obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Freiheit beigelegt werden. Nun ist aber mit diesem Vermögen noch ein Trieb verknüpft (die Formen oder Gesetze a priori in gegebenen Objekten darzustellen). Das Vermögen an sich, seinem Wesen nach betrachtet, ist frei, weil sein Bestimmungsgrund (die Formen oder Gesetze, wodurch es als ein Vermögen bestimmt wird) nicht außer ihm, sondern von seinem Wesen unzertrennlich ist. Als Trieb aber (diese Formen oder Gesetze wirklich zu machen, oder in besondern Objekten darzustellen) ist es etwas Wirkliches (eine Kraft), durch die erste Ursache Bestimmtes, also nicht frei. Als Vermögen kann nur ein einziges oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen gedacht werden. Denn als ein solches bezieht es sich auf alle mögliche Objekte, und enthält nichts Subjektives in sich. Es kann also darin keine Verschiedenheit und Vielheit Statt finden. In seiner wirklichen Aeußerung hingegen findet allerdings Verschiedenheit und Vielheit, sowohl der Objekte als der Subjekte (die durch Verschiedenheit der Objekte selbst verschieden sind) Statt.

Aber selbst als Trieb ist es bloß in Ansehung seiner wirklichen Aeußerung, nicht aber in Ansehung seines Strebens, sich zu äußern, nicht frei; denn die wirkliche Aeußerung geschieht nach der uns eigenthümlichen Darstellungsart, wovon das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, seinem Wesen nach abstrahiren, und sich in den Standpunkt eines obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens versetzen muß, dessen Darstellung zu der Vorstellung nichts mehr als eine bestimmte Bedeutung hinzu fügt, ohne noch etwas, was in der bloßen Vorstellung nicht enthalten war, hinzu zu fügen (wie z. B. nach unserer Darstellungsart die Darstellung des Begriffs von einem Dreiecke, zu diesem Begriffe noch sein Dasein in einem wirklichen (individuellen) Subjekte hinzufügt), und als ein solches ist er von den Naturgesetzen, die sich bloß auf unsere Darstellungsart beziehen, unabhängig, und wird nach eigenen Gesetzen bestimmt.

Die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit, worin Kant so viel Schwierigkeiten antrifft, ist nach mir sehr leicht zu beweisen; wenn wir nur erst bestimmen, was doch unter Glückseligkeit verstanden werden muß. Glückseligkeit ist ein Zustand des Subjekts, dessen ununterbrochene Fortdauer vom Subjekte gewollt (gewünscht) wird. Keinem unvernünftigen Thiere, sondern bloß dem Menschen wird Glückseligkeit beigelegt. Es muß also in demjenigen, was dem Menschen eigenthümlich ist, Statt finden. Auch ist die Glückseligkeit nicht etwas durch zufällige Umstände Bestimmtes. Dieses würde nicht Glückseligkeit, sondern vielmehr Glücklichkeit sein. Wenn wir also von der Glückseligkeit sowohl alles durch Zufall Bestimmtes, als das nicht dem Menschen eigenthümlich ist, ausschließen, so bleibt nichts mehr, was die Glückseligkeit ausmachen soll, übrig, als der durch Ausübung seines höhern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens hervorgebrachte Zustand, dessen Fortdauer von ihm gewünscht wird. Man sieht hieraus, wie Erkenntniß und Tugend, und nur diese allein Glückseligkeit bewirken.

Dasein Gottes und Unsterblichkeit sind nach mir nothwendige Folgen, aus dem Wesen eines obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens. Denn dieses ist nur aus dem Standpunkte eines solchen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens betrachtet, das nicht bloß die Form, sondern mit derselben zugleich den Stoff durch sich selbst bestimmt, möglich. Nun aber ist

unser oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen wirklich. Es muß also auch ein solches, das Bedingung von jenem ist, wirklich sein. Ein Wesen, das sich auf alle mögliche Objekte bezieht, und bloß dadurch die Objekte selbst wirklich macht, ist Gott. Gott ist also wirklich; und da wir bloß, aus dem Standpunkte eines solchen Wesens betrachtet, unserm Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Realität beilegen können, so ist unsere Vereinigung mit diesem Wesen, und völlige Unabhängigkeit von den Naturgesetzen (wodurch die Sterblichkeit bewirkt wird) ein Postulat unsers obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens.

Der Weise und Tugendhafte also genießt als ein solcher, schon in diesem Leben die Unsterblichkeit und Vereinigung mit Gott.

Ethik nach Aristoteles.

Erstes Buch.

Eine jede Kunst, eine jede Wissenschaft, so wie eine jede Handlung und Willensbestimmung der Menschen, scheint irgend ein Gut zum Gegenstande zu haben. Daher ist von einigen das Gute als dasjenige erklärt worden, wonach alles strebt.

Das Wörtchen *scheint*, ist wie ich dafür halte (sollte auch Aristoteles daran nicht gedacht haben) hier sehr bedeutungsvoll. Es bedeutet nehmlich den *Ausspruch des gesunden Menschenverstandes*, der sich nicht nach der *wahren Beschaffenheit der Dinge an sich*, sondern nach ihrem *Scheine*, d. h. nach der Art, wie wir sie uns vorstellen, in der Voraussetzung, daß sie mit der Beschaffenheit der Dinge an sich übereinstimmt, richtet, den der Philosoph in seinen Untersuchungen (da die Folgen dieses Scheins mit dem der wahren Beschaffenheit der Dinge übereinstimmen) zum Grunde legen kann, und (um allgemein verständlich zu sein) legen muß. Nur daß er den *Schein* (Schluß, von der Art die Dinge vorzustellen, auf die Beschaffenheit der Dinge an sich) berichtiget und in *Erscheinung* (Beschaffenheit der Dinge, nach unsrer Art sie vorzustellen) verwandelt, und also den *Fehler des gemeinen Menschenverstandes* verhütet. Eben so spricht der *Kopernikanische Astronom* von Auf- und Untergehen der Sonne &c., in so fern dieser *Schein* auf seine Berechnungen und Beobachtungen keinen Einfluß hat.

Hier ist eben der Fall. Die Realität der Begriffe von *Handlung* (nach Gesetzen der Freiheit), im Gegensatze von bloßer *Wirkung* (nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit) *Willensbestimmung* u. dgl. ist *problematisch* und kann mit Recht *bezweifelt* werden. Diese Vorstellungen können nach *Spinoza* und andern für *Täuschungen* erklärt werden. Man kann sagen: der Stein, der durch einen Wind vom Dache herunter fällt, würde, wenn er seiner selbst bewußt wäre, gleichfalls glauben, hierin *frei* zu handeln, und sich, auf die Oberfläche der Erde zu gelangen, als das *Gute*, wornach er strebt, vorstellen.

Zweitens, wenn man auch die *Realität* dieser Begriffe zugeben sollte, so kann doch die *Allgemeinheit* dieses *Satzes* noch immer in Zweifel gezogen werden. Man könnte sagen: dieser Satz gilt bloß von solchen Handlungen und Willensbestimmungen, die sich auf ein durch die Erfahrung erkanntes Gute beziehen, nicht aber von solchen, die der Erkenntniß des dadurch zu erhaltenden Guten vorhergehen, so daß dieses Gute nicht *Zweck*, sondern *Folge* derselben ist; wie z. B. der Trieb zur Erkenntniß ohne Rücksicht auf den dadurch zu erlangenden Zweck u. dgl., weil dieser Trieb schon vor der dadurch bewirkten Erkenntniß, und folglich *vor* der Vorstellung derselben als Zweck sich zu äußern anfing. Er könnte also nicht erst *durch* diese Vorstellung bestimmt sein. Auch ist in der That die dadurch be-

stimmte Erkenntniß keine Wirkung der Freiheit (das Subjekt kann die Erkenntniß nicht nach Willkühr bestimmen) sondern der Naturnothwendigkeit (nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens). Es ist auch dem Subjekte gleich viel, welche Erkenntniß, und auf welche Art sie dadurch bestimmt werden wird. Es ist z. B. dem Geometer gleich viel, ob er durch den Trieb zur Erkenntniß die Eigenschaften des Zirkels oder die Eigenschaften des Dreiecks bestimmen; und im letzten Falle, ob das Resultat seiner Untersuchungen sein wird, daß die Summe der Winkel gleich zweien rechten Winkeln, oder mehr oder weniger ist. Und sollte man auch annehmen, daß hier die Handlung (des Denkens) selbst Zweck sei, indem sie, wie die Erfahrung lehrt, immer mit einem angenehmen Gefühle begleitet ist, so ist doch diese Handlung von dem sie begleitenden Gefühle (dem eigentlichen Zwecke) verschieden, und muß demselben, wenn auch nicht wirklich, wenigstens (als ein Grund der Folge) in der Vorstellung vorhergehen, aber nicht erst dadurch als durch ein Motiv bestimmt werden.

Aber alles dieses ungeachtet, können wir doch diesen Vorstellungen als Vorstellungen in uns, ihre Realität nicht absprechen. Mag immerhin die Vorstellung von der Freiheit und Zweckmäßigkeit des Willens auf einer Täuschung beruhen, so ist doch diese Täuschung von der Art, daß sie durch keine philosophische Betrachtung aufgehoben werden kann. Die ursprünglichen Triebe im Menschen werden zwar nicht durch die Vorstellung des Zweckes bestimmt, sie werden aber dennoch in der Folge ihrer Entwickelung durch die Vorstellung

des Zweckes geleitet. Dieser Satz könnte daher von unsern Philosophen einer Moral als Wissenschaft zum Grunde gelegt werden.

In den Zwecken selbst aber zeigt sich eine Verschiedenheit. Einige davon sind bloße Thätigkeiten; andere aber sind noch außerdem die dadurch bestimmten Dinge selbst.

Alle ursprüngliche, in dem Wesen des Subjekts gegründete Triebe, die a priori (vor der Vorstellung des dadurch zu bestimmenden Gegenstandes, oder des dadurch zu erlangenden Zweckes) sich äußern (z. B. der Trieb nach Erkenntniß), haben bloß bestimmte Thätigkeiten des Subjekts zum ursprünglichen von der Natur beabsichteten Zwecke. Es ist dem Erkenntnißvermögen gleich viel, welche Objekte und welche Verhältnisse derselben es (als Resultate seiner Thätigkeit) bestimmen wird. Nur die Aeußerung seiner Thätigkeit nach seinen eigenen Gesetzen ist sein Zweck. Die dadurch bestimmten Objekte aber sind bloß Folgen dieser Aeußerung (nicht Zwecke, sondern Ziele); hingegen solche Triebe die a posteriori durch die Vorstellung der dadurch zu bestimmenden Objekte und ihrer Verhältnisse zum Subjekte bestimmt werden, haben diese Objekte zum Zwecke. Diese Triebe sind die, welche wir, zum Unterschied von jenen, Begierden nennen.

Allenthalben, wo außer dem Geschäfte selbst noch andere Zwecke Statt finden, da ist das (dadurch hervorgebrachte) Ding vorzüglicher als die Thätigkeit selbst.

In solchen Fällen, wo die Thätigkeit auf kein (in der Vorstellung) bestimmtes Objekt gerichtet, ist die Thä-

tigkeit selbst Grund, und das dadurch bestimmte Objekt (nicht Zweck, sondern) Folge davon. Der Grund ist aber wichtiger als die Folge, weil jener ohne diese, nicht aber umgekehrt, Statt finden könnte. In solchen Fällen aber, wo die Thätigkeit erst durch die Vorstellung des Objektes (als Zweck) bestimmt wird, ist diese der Grund (Motiv) von jener, folglich wichtiger als dieselbe.

Da es nun viele menschliche Beschäftigungen, Künste und Wissenschaften gibt, so gibt es auch viele Zwecke, und da mehrere dieser Beschäftigungen zu Erlangung eines Zweckes erforderlich sein können, so sind in diesem Falle die durch eine jede dieser Beschäftigungen zu erhaltenden besondern Zwecke, dem durch sie zu erhaltenden Hauptzwecke untergeordnet.

Die besondern Zwecke sind bloß darum Zwecke, weil sie als Mittel zum Hauptzwecke erkannt werden, ohne den sie nicht als Zwecke an sich gewollt werden können. Sie müssen daher dem Hauptzwecke, als ihrem Bestimmungsgrunde untergeordnet sein. Diese Eintheilung und Unterordnung der Geschäfte ist von äußerster Wichtigkeit. Davon hängt die Oekonomie der menschlichen Thätigkeit ab. Wie häufig sieht man nicht Menschen, die entweder von ihrem Hauptzwecke keinen bestimmten Begriff haben, oder, wenn sie auch einen solchen haben, denen es dennoch an Erkenntniß der Verhältnisse der Mittel zu demselben mangelt, die ihre Thätigkeit auf eine zweckwidrige Art verschwenden, und was sie allenfalls durch eine Art von Thätigkeit bewirkt haben, durch eine andere wiederum vernichten, so

daß der Erfolg ihrer Thätigkeit größten Theils durch den Zufall bestimmt wird.

II. Wenn es demnach in den menschlichen Bestrebungen einen Zweck gibt, zu welchem man um sein selbst willen, so wie zu allen übrigen, um dieses einen willen, hinstrebt; wenn wir also nicht immer eines um des andern willen wählen (denn sonst würde dieses ins Unendliche fortgehen, und alles Streben zwecklos sein), so ist offenbar, daß dieser Zweck das Gute an sich, das heißt das Beste sei. Die Erkenntniß dieses Zweckes ist für das menschliche Leben höchst wichtig; denn wenn wir denselben (so wie die, die nach einem Ziele schießen, das Ziel selbst) unverrückt vor Augen hätten, so würden wir unsere wahre Bestimmung weit richtiger erreichen.

Diesem gemäß wollen wir untersuchen, welches dieser Zweck sei, und zu welcher Erkenntnißart er gehöre. Daß er zu der höchsten und vortrefflichsten gehören, und gleichsam das leitende Princip aller übrigen sein müsse, ist von selbst klar. Eine solche scheint aber die Gesellschaftswissenschaft (Moral, Naturrecht, Politik) zu sein, durch welche die Bearbeitung aller übrigen zweckmäßig bestimmt, und der sie untergeordnet sind.

Der Griechische Philosoph begnügt sich nicht (wie die neuern Philosophen) mit Aufsuchung eines bloß formalen Princips; er will sich nicht (wie diese) über alle Erfahrung wegsetzen, und eine Idee, deren objektive Realität problematisch ist (Freiheit im Sinne der neuern Philosophen) seinen Untersuchungen zum Grunde legen; er

legt vielmehr denselben allgemeine Erfahrungen zum Grunde. Sein Räsonnement ist, wie folgt:

1) Definitio nominalis. Gut ist das, wornach ein jeder strebt. Das höchste Gut ist das, wornach ein jeder um seiner selbst willen (absolut) strebt. Die objektive Realität dieser Begriffe wird durch die allgemeine Erfahrung (daß ein jeder Mensch wirklich nach etwas strebt, welches er gut nennt) bestätigt. So lange aber wir davon keine definitio realis (von der Art dieses darzustellen) haben, können wir doch von diesem Princip, obschon es an sich wahr ist, keinen Gebrauch machen. Durch dergleichen Erklärungen wird bloß ein allgemeiner Ausdruck, aber kein allgemeines Merkmahl bestimmt. Eben so wie wenn jemand z. B. die rothe Farbe erklären wollte, daß sie diejenige Farbe sei, die jeder roth nennet, so würde er zwar etwas Wahres, dem Sprachgebrauche Angemessenes, aber ganz Identisches, zum Erkennen des Objekts Unbrauchbares gesagt haben. Erklärt er hingegen die rothe Farbe durch ein objektives Merkmahl als diejenige, die durch Strahlen von einer bestimmten Art von Brechung hervorgebracht wird, so kann von dieser Erklärung allerdings ein allgemeiner Gebrauch gemacht werden. — Wir müssen daher hier gleichfalls eine Realerklärung aufsuchen. Diese ist aber hier sehr leicht zu finden, wir brauchen nur das Distributive ein jeder, in das Kollektive alle zu verwandeln. Gut ist dasjenige, wornach alle Menschen streben. Wenn wir also in der Erfahrung irgend etwas ausfündig machen, dessen Wesen eben darin besteht, daß es nicht als

individuelle Bestimmung gedacht werden kann, so wird dadurch nicht nur die objektive Realität des gedachten Begriffs (gut), sondern auch seine mögliche Erkennbarkeit dargethan. Dieses ist aber Gesellschaft als Faktum der Erfahrung, deren Wesen eben darin besteht, daß sie nicht als individuelle Bestimmung (irgend eines Mitgliedes derselben) gedacht werden kann, sondern etwas ist, wornach alle (auf welche sich dieser Begriff als Faktum erstreckt) streben. Aus der Gesellschaftswissenschaft müssen wir also die Begriffe von gut, höchstes Gut, und ihre mannigfaltige Anwendung im menschlichen Leben herleiten.

Unter der Gesellschaftslehre muß hier nicht eine Wissenschaft verstanden werden, die ein bloß historisches Faktum (daß Menschen unter gewissen Bedingungen in Gesellschaft getreten sind), sondern eine solche, die ein Faktum des Bewußtseins a priori zum Grunde legt, verstanden werden. Dieses ist wiederum entweder ein bloß psychologisches, oder ein transscendentales Faktum. Jener ist der im Menschen beobachtete Trieb zur Geselligkeit, woraus die Bedingungen, unter welchen er befriediget werden kann, hergeleitet werden. Dieses aber ist eigentlich zu reden, nicht Trieb, sondern Forderung der Vernunft, und besteht darin, daß der Mensch, auch ohne eine stillschweigende oder förmliche Verabredung, als ein vernünftiges Wesen, seine Handlungen nach allgemeingeltenden Vernunftprincipien bestimmen soll. Unter Gesellschaftslehre wird also vorzüglich die Moral nebst allen damit verwandten und ihr unter-

geordneten Wissenschaften (Naturrecht, Gesetzgebung, Politik u. s. w.) verstanden werden müssen.

III. In allen Erfahrungswissenschaften und vorzüglich in der Staatskunst, deren Gegenstände so mannigfaltig und so verwickelt sind, so daß ein großer Theil davon mehr durch Convention, als durch die Natur bestimmt zu sein scheint, kann nicht die vollkommenste Evidenz Statt finden. Daher werden wir uns bei unserm Vortrage oft begnügen müssen, Wahrheit nur im Allgemeinen und gleichsam mit rohen Zügen zu entwerfen, und, da hier einmal die Rede ist von dem, was gewöhnlich geschieht, oder von ähnlichen Dingen, auch niemals allgemeingültige Folgen zu ziehen. Bei einer solchen unvollständigen Theorie wird jedes Mal derjenige, der die Sache (praktisch) kennt, auch dieselbe (in jedem vorkommenden Falle) richtig und unparteiisch beurtheilen. Daher ist auch diese Wissenschaft nicht für Jünglinge, die keine Erfahrung haben, und den Leidenschaften unterworfen sind, oder für verdorbene Menschen.

Erfahrungswissenschaften sind solche, die sich auf gegebene Objekte der Erfahrung beziehen, wovon aber die Theorie (wegen Mannigfaltigkeit und Verwickelung ihrer Merkmahle) einige abstrahirte Merkmahle zum Grunde legt. Diese Theorie ist also nie vollständig, und muß durch Erfahrung nach und nach sich immer der Vollständigkeit nähern. Vorzüglich trifft dieses ein bei der Gesellschaftswissenschaft, wovon der auffallendste Beweis ist, daß bei aller Erweiterung unserer Erkenntniß, diese Wissenschaft noch viel Willkührliches in sich enthält, welches von der unvollständigen Erkenntniß ihrer Objekte herrührt. Außerdem gehört zur Vollständigmachung der Theorie dieser Wissenschaft noch Praxis dazu, weil bloß dadurch die Realität der Theorie dargethan wird. Wer sich nicht in den Handlungen dieser Theorie gemäß geübt, und also von ihr eine lebendige Erkenntniß erlangt hat, wird ihre mögliche Anwendbarkeit in Zweifel ziehen, von einem solchen heißt es: video meliora proboque, deteriora sequor. Daher ist diese Wissenschaft nicht für Jünglinge, bei welchen diese beiden Mängel Statt finden (Mangel an Erfahrungserkenntniß des Guten und Bösen, und Mangel an Uebung und Fertigkeit in Auswahl des Guten), auch nicht für verdorbene Menschen (die eine, jener entgegen gesetzte Fertigkeit im Bösen erlangt haben), bei welchen, wenn auch nicht der erste, doch der letzte Mangel Statt findet.

IV. Das höchste Gut ist Glückseligkeit. Ueber den Nahmen sind die Menschen einig, nur nicht über die Sache selbst. Einige setzen die Glückseligkeit darin; Andere in etwas anderm. Es gibt aber zweierlei Methoden der Untersuchung, nehmlich die analytische, die von den Wirkungen zu ihren Principien aufsteigt; und die synthetische, die die Wirkungen aus den Principien ableitet. Natürlich muß man von dem ausgehen, was bekannt ist. Wir glauben also am besten zu thun, wenn wir von dem ausgehen, was uns bekannt ist. Daher muß der Schüler der Sittenlehre erst zu guten Sitten gebildet sein; denn der Grund von allem ist, daß

die Sachen wirklich sind. Ist dieß ausgemacht, so ist es nicht schwer zu zeigen, warum sie so oder so sind.

Diese Erklärung des Stagiriten über seine gewählte Methode ist äußerst merkwürdig. Plato, wie auch die neuern Philosophen wählten (aus philosophischem Drange, die Sittenlehre als eine reine Wissenschaft a priori zu behandeln) die synthetische Methode; sie suchten ihre Principien unabhängig von aller Erfahrung, aus der Natur der Vernunft a priori festzusetzen. Sie fingen also ihre Untersuchung allerdings von dem, was ihnen bekannt war, nehmlich die reine Vernunft und die Gesetze, nach welchen sie wirkt (weil diese nicht so verwickelt sind, wie die Objekte der Erfahrung); aber leider! mußten sie auch dabei stehen bleiben, weil der Gebrauch dieser Principien noch immer in Zweifel gezogen werden kann.

Aber ehe man zur Behandlung der Moral als Wissenschaft schreitet, müssen erst zwei Fragen erörtert werden. Erstlich: da die Moral Freiheit des Willens zum Grunde legt, so ist die Frage: gibt es absolute Freiheit des Willens, oder kann der Wille durch reine bloß formale Vernunftprincipien, und dadurch auch die Handlung, worauf er sich bezieht (indem ein Wille, der keine Handlung wirklich machen kann, ein leerer Wille ist) wirklich bestimmt werden? Wird diese Frage bejahend entschieden, alsdann entsteht die zweite Frage: was sind diese reinen Vernunftprincipien? oder nach welchem aus dem Begriffe der Vernunft herzuleitenden Grundsatze kann der Wille bestimmt werden? Wird hingegen jene Frage

Frage verneinend beantwortet, so kann die Beantwortung dieser zu nichts führen. Nun aber kann der Begriff der absoluten Freiheit nicht in der Erfahrung dargestellt werden, weil die Erfahrung uns bloß Bestimmung des Willens durch die theoretische Vernunft nach Naturgesetzen darbietet, nicht aber Bestimmung des Willens durch die so genannte reine praktische Vernunft. Jene Frage (welche nicht bloß den Begriff, sondern die Thatsache betrifft) kann also unmöglich bejaht werden.

Wir müssen also absolute Freiheit als eine bloße Idee betrachten, zu der man sich durch den immer zu vervollkommnenden Gebrauch der theoretischen Vernunft nähern kann, ohne sie je völlig erreichen zu können. Diesen Weg schlug Aristoteles ein.

Er sieht nicht so sehr auf die Reinheit dieser Principien an sich, als auf ihre Brauchbarkeit in der Praxis. Er wählt daher die jener entgegen gesetzte Methode. Er suchte erst aus der Erfahrung, welche Principien zum praktischen Gebrauche tauglich sind, und so, ohne diesen Gesichtspunkt aus den Augen zu lassen, näherte er sich immer jenen reinen Principien a priori. Ihm ist das bekannt, was der Erfahrungsgebrauch ihm darbietet. Ihm zu Folge muß man den Schüler der Sittenlehre erst zu guten Sitten anhalten, so daß er den Erfahrungsgebrauch nicht mehr in Zweifel ziehen könnte, und nachher erst mit Erfolg diese Principien selbst, und alles, was daraus hergeleitet werden kann, wissenschaftlich vortragen,

wenn man aus ihm einen moralischen Menschen, und nicht einen moralischen Schwätzer bilden will.

V. Nicht ohne scheinbaren Grund wird die Glückseligkeit in eine von den drei Lebensarten gesetzt, welche die Menschen zu wählen pflegen, nehmlich die wollüstige, die geschäftige und die betrachtende. Die erste ist thierisch; die zweite hat Ehre zum Ziele, die zwar zu den Gütern gehört, aber dennoch nicht das höchste Gut, die Glückseligkeit sein kann; denn die Ehre wohnt mehr in denen, die sie geben, als in dem, der sie genießt. Das höchste Gut aber muß etwas dem Menschen Eigenthümliches, von andern Unabhängiges sein. Außerdem streben die Menschen bloß deßwegen der Ehre nach, um von andern für gute und brauchbare (tugendhafte) Männer gehalten zu werden, und nur von solchen, die den Werth davon zu schätzen wissen, wollen sie geehrt sein. Dieß beweist, daß sie die Tugend für etwas Vortrefflichers als die Ehre halten.

Auch kann man nicht sagen: die Tugend ist das Ziel des geschäftigen Lebens, worin die Glückseligkeit bestehet, weil man auch im Schlafe und in den größesten Uebeln des Lebens tugendhaft sein kann. Dieses kann aber nicht Glückseligkeit heißen.

Das Streben nach Reichthum bietet nichts als ein Leben voll des unangenehmsten Zwanges dar. Auch wird der Reichthum nicht an sich, sondern bloß als Mittel zu andern Zwecken gesucht. Es kann also darin noch weniger die Glückseligkeit bestehen. Von der betrachtenden Lebensart soll nachher gehandelt werden.

Glückseligkeit wird nur Menschen beigelegt. Sie muß also nicht in dem Thierischen, sondern in dem dem Menschen Eigenthümlichen gesucht werden. Die Wollust aber gehört zur thierischen Natur des Menschen. Geschäftigkeit, deren Zweck nicht Vervollkommnung des Menschen ist, kann auch, wie der Philosoph zeigt, nicht das höchste Gut oder die Glückseligkeit enthalten. Geschäftigkeit, deren Zweck Vervollkommnung ist, kann allerdings (wie die Erfahrung lehrt) als Ursache, aber doch nicht als einzige Ursache der Glückseligkeit betrachtet werden, weil noch dazu die äußern Umstände behülflich sein müssen, um die Glückseligkeit vollständig zu machen. Das übrige ist von selbst verständlich.

VI. Das höchste Gut muß etwas Allgemeines sein. Es ist also die Frage: ob und wie fern es zu den Ideen gezählt werden könne?

Hier muß ich mich gleich über die Art erklären, wie ich mir die berüchtigten Platonischen Ideen vorstelle. Wenn man die allgemeinen Begriffe nicht nur von dem empirischen Dasein der Objekte, worauf sie sich beziehen, sondern selbst von ihrem eigenen Dasein im Erkenntnißvermögen abstrahirt betrachtet, so erhält man die so genannten Ideen. Ich denke mir z. B. den allgemeinen Begriff eines Zirkels, so finde ich hierin außer dem allgemeinen Begriffe noch manches Individuelle, nehmlich ich, als ein individuelles Subjekt zu einer gegebenen Zeit denke. Dieses Individuelle gehört nicht zum allgemeinen Be-

griffe des Zirkels, auch nicht zu seinem empirischen Dasein außer dem Erkenntnißvermögen, sondern zu seinem Dasein im Erkenntnißvermögen. Abstrahire ich also von diesem, so erhalte ich die Idee des Zirkels, die sich nicht mehr auf mein empirisches Ich, sondern auf das transscendentale Ich (Subjekt des Denkens überhaupt) bezieht.

Von den Ideen muß alles dasjenige ausgeschlossen werden, worin Zeitverhältnisse Statt finden.

Dieses ergibt sich aus dem Vorhergehenden, weil davon alles Individuelle ausgeschlossen werden muß.

Da das höchste Gut aber dasjenige ist, wozu alles andere als Mittel betrachtet wird, folglich jenes diesem vorhergeht, so kann das höchste Gut keine Idee sein.

Zum Begriffe des höchsten Gutes gehört als Merkmahl, daß es als Zweck an sich, alles andere aber als Mittel zu demselben gewollt wird. Was aber an sich gedacht werden kann, geht (im Bewußtsein) demjenigen, was nur durch jenes denkbar ist, vorher. Es enthält also ein Zeitverhältniß, und muß daher von den Ideen ausgeschlossen werden.

Ferner, da das höchste Gut, so wie jedes (reale) Objekt überhaupt, durch alle Kategorien durchgeführt werden kann, so ist es nicht eines und ein Allgemeines.

Beim höchsten Gute kann gefragt werden nach seiner Qualität, worauf die Antwort sich schon aus der Benennung selbst ergibt, nehmlich es ist das höchste; nach seiner Quantität, worauf die Antwort ist Allheit, indem es alles andere in sich faßt; nach seiner Relation, worauf die Antwort ist, Substanz, weil es an sich, alles andere aber bloß als Mittel zu demselben gewollt wird u. s. w., so kann das höchste Gut keine Idee sein, weil eine Idee nur eine einzige Kategorie haben kann, nehmlich das Wesen (welches bei dem Aristoteles an der Spitze der Kategorien steht).

Ferner gibt es in allem, was unter einer Idee befaßt werden kann, nur eine einzige Wissenschaft. Vom höchsten Gute aber gibt es verschiedene Wissenschaften. Es kann also keine Idee sein.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Dieser Begriff aber kann bloß exponirt, nicht aber definirt werden, d. h. man kann durch Darstellung verschiedener Arten von Glückseligkeit, das Allgemeine davon abstrahiren; man kann aber nicht die Merkmahle dieses Allgemeinen angeben. Die Glückseligkeitslehre kann also nicht aus einem einzigen Princip (dem Begriffe der Glückseligkeit) hergeleitet, und also als eine einzige Wissenschaft betrachtet werden. Und wenn sie ja unter diesem Nahmen als eine solche betrachtet wird, so geschieht es nicht in Rücksicht auf die Einheit des Princips, sondern in Rücksicht auf die Einheit des Gegenstandes.

VII. Das höchste Gut ist das, was an sich, und nicht als Mittel zu etwas anderm gewollt wird. Von dieser Art ist die Glückseligkeit. Diese muß aber noch dazu den Charakter der Hinlänglichkeit (Erstreckung so weit als möglich) haben, um vollkommen zu sein.

Der Philosoph gibt zwei Kriterien des höchsten Gutes an. Erstlich, daß es absolut (an sich, und nicht

um etwas andern willen) gewollt; zweitens, daß es von dem größten möglichen Umfange (dem Inhalte und der Dauer nach) sein soll, welche beide in der Glückseligkeit anzutreffen sind.

Nunmehr wollen wir uns dem eigentlichen Begriffe der Glückseligkeit nähern. Vielleicht gelangen wir dazu, wenn wir die Hauptbestimmungen der Menschen erwägen. Ein jeder Künstler u. s. w. findet in Hervorbringung des beabsichteten Zweckes sein Gut und Wohlgefallen. Gibt es nun eine Hauptbestimmung des Menschen überhaupt, so wird auch die Erfüllung derselben der Hauptzweck seines Daseins sein. Allerdings muß es aber eine solche geben. Diese muß aber nicht in der thierischen, sondern in der vernünftigen Natur des Menschen gesucht werden, d. h. in dem handelnden Theile derselben.

Ein jeder Mensch als Individuum, sucht seine Glückseligkeit in der Erfüllung seiner individuellen Bestimmung. Es läßt sich aber nicht denken, daß ein Mensch als Individuum seine Bestimmung haben, als Mensch überhaupt aber keine haben soll. Nun aber muß die Bestimmung nicht in dem, was ein Wesen mit andern gemein hat, in dem Geschlechtsbegriffe (weil es eben dadurch in seiner Art unbestimmt bleibt), sondern in dem, was ihm eigenthümlich ist, in der differentia specifica, gesucht werden. Dieses liegt schon in dem Begriffe Bestimmung. Der Mensch als Mensch überhaupt muß also seine Bestimmung in seiner ihm eigenthümlichen vernünftigen Natur haben.

Wenn demnach die Hauptbestimmung des Menschen darin besteht, daß er vernünftig, oder nicht wider die Vernunft handle, und wir nicht die Bestimmung der Menschen überhaupt, sondern der würdigern Menschen vor Augen haben, so wie die Bestimmung eines Künstlers u. s. w. nicht, daß er seine Kunst überhaupt, sondern daß er sie auf die beste mögliche Art ausüben soll, ist, wenn zu der Vollkommenheit der Kunst selbst, die Vortrefflichkeit des Künstlers in der Kunst hinzu kommt, so wird der würdige Mensch auf die beste Art vernünftig handeln. Die beste Art ist aber, was durch eigene Kraft geschieht. Dieses muß aber auch in einem vollkommenen (durchaus nach Vernunft bestimmten) Leben geschehen.

Die Bestimmung des Menschen überhaupt ist, daß er vernünftig, d. h. nach Vorschriften seiner eigenen Vernunft; oder wenigstens nicht der Vernunft zuwider (nach Vorschriften der, wenn auch nicht eigenen, aber dennoch Vernunft überhaupt) handele. Die Bestimmung des würdigern Menschen aber ist, daß er auf die beste Art, d. h. aus eigener Kraft, vernünftig handele, welches die größte intensive Vollkommenheit der Handlung ausmacht. Ferner, daß er auch sein ganzes Leben hindurch vernünftig handele, welches die extensive Vollkommenheit des Menschen (in Beziehung auf alle seine Handlungen) ausmacht. Dieses ist also das gesuchte höchste Gut.

VIII. Die bloße Fähigkeit gut zu sein macht niemanden gut, sondern die wirkliche gute Hand-

lung; denn man handelt dabei aus Nothwendigkeit, folglich gut.

Wie ich dafür halte, ist die Meinung des Philosophen diese: Man kann mehr oder weniger Fähigkeit oder Anlage haben, gut zu handeln; so wie man mehr oder weniger Anlage zu einer andern Handlungsart (z. B. zum Singen, Tanzen u. dgl.) haben kann. Aber die bloße Fähigkeit oder Anlage gut zu sein, macht niemanden gut, sondern die gute Handlung selbst, weil im ersten Falle das Gute, was vermöge dieser guten Anlage bewirkt wird, keine Folge des freien Entschlusses, sondern einer physischen Nothwendigkeit ist, indem man, vermöge der Anlage, nicht anders handeln kann. Im letzten aber (wo eine solche Anlage nicht vorausgesetzt wird) das Gute dieser Handlung allerdings eine Folge des guten Willens ist.

Die Tugend ist nicht nur gut (objektiv), sondern auch dem Tugendhaften, so wie jedes Geschäft das man treibt, angenehm.

Freilich wahr, aber bloß dem Tugendhaften, d. h. dem, der durch Uebung in tugendhaften Handlungen eine Fertigkeit darin erlangt hat. Mit einem andern aber möchte sich die Sache ganz anders verhalten!

Dessen ungeachtet aber bedarf die Glückseligkeit doch auch der äußern Glücksgüter, ohne welche man nicht immer moralisch handeln kann.

Da dem Griechischen Philosophen nicht (so wie den neuern) an einem bloßen Princip, woran man sich spiegeln soll, sondern an der Ausübung der Tugend gelegen ist, so hat er Recht, wenn er die Glücksgüter

für dazu nicht ganz entbehrlich hält, ohne welche es sehr schwer sein möchte, immer tugendhaft zu handeln. Sonst würde er (nach Art der neuern) sich mit dem bloßen guten Willen in solchen Fällen begnügt haben. —

IX. Man kann fragen: ob die Glückseligkeit durch Unterricht, Gewohnheit und Uebung erlangt, oder ob sie den Menschen von den Göttern oder durchs Glück zu Theil werde? Sie ist allerdings eine Gabe der Götter.

Wenn von der vernünftigen Willensbestimmung, als nothwendigen Bedingung zur Glückseligkeit die Rede ist, so hat sich der Philosoph schon darüber erklärt, daß sie durch Unterricht und Uebung erhalten wird. Hier ist aber die Frage von der Glückseligkeit selbst. Von dieser aber ist es offenbar, daß sie, indem sie keine objektive Beschaffenheit, sondern bloß ein Zustand des Subjekts ist, so wie ein jeder Zustand des Subjekts überhaupt (z. B. die Empfindungen) nicht durch Unterricht und Uebung, sondern gleichsam aus nichts (welches entweder als eine Schöpfung der Götter, oder als ein Werk des Zufalls gedacht werden muß) entstehe. So ist z. B. die zur Empfindung erforderliche Organisation eines Thieres, und die Art, wie die äußern Objekte auf die Organe wirken, nach Naturgesetzen erklärbar; da hingegen die Art, wie dadurch Empfindung entsteht, nach Naturgesetzen unerklärbar ist, weil eine Beschaffenheit des Objekts und ein Zustand des Subjekts ganz heterogen sind, so daß ihre Verbindung mit einander zwar als Faktum

angenommen werden muß, aber auf keinerlei Weise begreiflich gemacht werden kann.

Auch ist die Glückseligkeit noch in einer andern Rücksicht göttlich zu nennen, weil sie durch Tugend und eigene Anstrengung erworben wird, und außerdem ein Allgemein-Gut ist.

Da die Glückseligkeit nicht durch eine Wirkung nach physischer Nothwendigkeit, sondern nach Gesetzen der Freiheit und Selbstthätigkeit des Subjekts erlangt wird, und die Art, wie sie erlangt wird, für alle der Glückseligkeit fähige Subjekte (vernünftige Wesen) allgemeingültig ist, so verdient sie auch in Rücksicht auf ihre Entstehungsart göttlich genannt zu werden, weil alles das göttlich heißt, was nicht irdisch und individuell ist.

Der X. Abschnitt beschäftiget sich mit Erläuterung eines Spruchs von Solon, daß niemand vor seinem Tode glücklich zu nennen sei, welches ich aber hier übergehen will; ich bemerke bloß, daß dieser Spruch nichts mehr sagen will, als daß Glückseligkeit sich auf das ganze Ich, wie weit es sich erstreckt, bezieht, und also nur mit Vollendung desselben vollendet sein kann.

XI. Gehört Glückseligkeit unter die lobens- oder unter die preiswürdigen Dinge? Sie gehört unter die letztern.

Die Tugend als Bedingung zur Glückseligkeit, ist bei einer von Sinnlichkeit afficirten Vernunft in Beziehung auf den dadurch zu erhaltenden Zweck

lobenswerth, weil sie eine Wirkung der Spontaneität ist. Bei einer reinen (praktischen) Vernunft hingegen ist sie als etwas Gutes, Schönes und Erhabenes an sich preisenswerth. Aber das Subjekt erhält dadurch nichts Verdienstliches, indem es hierin nach Gesetzen der absoluten Freiheit (die in Ansehung ihrer Folgen den der absoluten Nothwendigkeit gleich kommen) handelt Aber dieses nichts Verdienstliches heißt hier nicht, es fehlt noch was, um verdienstlich zu sein, sondern vielmehr, es geht über die Grenzen des Verdienstlichseins. Je mehr eine durch Sinnlichkeit afficirte Vernunft sich in moralischen Handlungen übt, desto näher kommt sie der reinen Vernunft, und die Handlungen, so wie das Subjekt selbst, gehen nach und nach von dem Zustande des Lobens-, zu dem des Preisenswürdigen über. Um mich hierin der Beispiele aus der Mathematik zu bedienen, die, wie ich dafür halte, sehr treffend sind, so denke man sich die tugendhafte Handlung, die, wie nachher festgesetzt werden soll, in dem Mittel zwischen zwei Extremen besteht, als dem Maximum in einer krummen Linie, die beim Uebergange vom Positiven zum Negativen, oder umgekehrt, Statt findet. Das Subjekt aber im immerwährenden Fortschreiten zur Tugend denke man sich als eine krumme Linie, die kein Maximum, sondern einen point d'inflexion hat. Hier ist kein Uebergang vom Positiven zum Negativen, sondern bloß von einer Richtung der krummen Linie zur andern. Eben so ist in diesem Fortschreiten zur Tugend kein Rückfall, wohl aber ein Uebergang vom Lobenswürdigen zum Preiswürdigen.

Die Glückseligkeit, als Zustand des Subjekts aber, gehört immer zum Preiswürdigen, weil, wie schon gezeigt worden, sie bloß durch Spontaneität veranlaßt, nicht aber dadurch bewirkt wird, etwas Göttliches und eine Gabe der Götter ist.

XII. Der Mensch (als Gegenstand der Moral) kann als aus drei Theilen bestehend betrachtet werden; nehmlich aus einem vernunftlosen, der Leitung der Vernunft unfähigen, aus einem vernunftlosen, der Leitung der Vernunft fähigen, und aus einem vernünftigen Theile. Der erste ist gar kein Gegenstand der Moral; die beiden letztern aber sind der eigentliche Gegenstand derselben; der zweite als das zu behandelnde Objekt, und der dritte als Princip.

Der organische Körper nebst allen seinen Funktionen ist vernunftlos, der Leitung der Vernunft unfähig. Die reine (praktische) Vernunft gibt das Princip. Die durch Sinnlichkeit afficirte Vernunft aber ist das zu behandelnde Objekt der Moral.

Zweites Buch.

I. Es gibt zwei Arten von Tugend; die erste bezieht sich auf das Denk-, die andere auf das Willensvermögen.

Die Tugend besteht in der erlangten Fertigkeit in Aeußerung des freien Willens. Die Freiheit des Willens aber besteht in seiner Bestimmung durch

Vernunft. Der Wille hat aber entweder die Hervorbringung einer Wirkung im Subjekte selbst, oder in den Objekten außer demselben zum Gegenstande. Jener hat sein Princip im Wesen der Vernunft, und ihre Wirklichkeit zum Zwecke. Dieser hat ebenfalls im Wesen der Vernunft sein Princip, hat aber nicht die Wirklichkeit der Vernunft an sich, sondern die Wirklichkeit äußerer Objekte (Bestimmung) durch Vernunft zum Zwecke. Jener ist zwar, als Trieb zur Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens, dem Menschen angeboren, und kann in so fern nicht frei sein. Er ist aber in so fern frei, und folglich ein Gegenstand der Moral, in wie fern ihm, als einem dem Menschen eigenthümlichen Triebe, vor andern (thierischen Trieben) der Vorzug gegeben wird. Dieser hat sein Princip im Wesen der Vernunft, welches aber nur unter Voraussetzung eines solchen Triebes anwendbar ist. Die Tugend besteht also in der erlangten Fertigkeit in Aeußerung des freien (durch Vernunft bestimmten) Willens in dieser doppelten Rücksicht.

Die moralische Tugend ist weder Naturtrieb noch unnatürlicher Zwang, sondern bloß natürliche Anlage, die durch Uebung und Fleiß vervollkommnet wird.

Ich habe schon bemerkt, daß der Trieb zur Moralität problematisch ist, und bloß darum, weil ein solcher Trieb nicht unmöglich ist, angenommen werden kann. Der intellektuelle Trieb zur Erkenntniß ist (wie das innere Bewußtsein einen jeden überführen kann) zwar angeboren, aber dennoch nicht auf eine solche un-

abänderliche Art, wie z. B. das Streben des Steines (durch die Gesetze der Schwere) zur Erde, worin Gewohnheit und Uebung keinen Einfluß hat, sondern dieser Trieb kann durch Uebung und Fleiß vervollkommnet werden. Auf Uebung und Fertigkeit kommt also in der Moral alles an.

II. Die Tugend ist das Mittel zwischen dem zu viel und zu wenig.

Die Tugend kann von uns nicht an sich, sondern aus ihren (guten) Folgen erkannt werden. Da aber die Menschen eher Thiere sind, als sie Menschen werden, d. h. ehe sie zur Vernunft gelangen, sich den Neigungen und Leidenschaften ergeben, so können sie nur durch ihren Schaden klug werden, und gelangen eher zur Erkenntniß des Lasters durch seine übeln Folgen, als zur Erkenntniß der Tugend; diese kann daher nur als das Negative von jener bestimmt werden. Nun ist aber nach dem gemeinen Menschenverstande, Laster das zu viel oder zu wenig (im Handeln), die Tugend muß also als das Mittel zwischen beiden erklärt werden. Man kann also in Aufsuchung dessen, was in jedem gegebenen Falle tugendhaft ist, nach der Art der Algebraisten verfahren, die, wenn sie den Werth der unbekannten Größe in einer Gleichung nicht genau angeben können, wenigstens die Grenzen, zwischen welchen sie liegt, anzugeben suchen, wodurch sie sich immer dem wahren Werthe desselben nähern können.

Wahrheit, Schönheit und Tugend haben das mit einander gemein, daß sie zwar etwas Positives, an sich Erkennbares sind; aber dennoch wegen frühzeitig vorgefaßter Meinungen, falscher Richtung der Ideenassociation, Neigungen und Leidenschaften, von uns nicht durch positive Merkmahle unmittelbar erkannt werden; sondern wir erkennen unmittelbar ihr Entgegengesetztes, und vermittelst dessen Verneinung erst sie selbst. Wahrheit erkennen wir durch Mangel des Widerspruchs, Schönheit durch Absonderung alles ästhetischen Wohlgefallens, das sich nach den Gesetzen der zufälligen Association erklären läßt; Tugend, durch Verneinung des Lasters, oder des aus seinen übeln Folgen erkennbaren zu vielen und zu wenigen.

III. Die Tugend besteht nicht in der tugendhaften Handlung an sich, sondern in dem Vergnügen an der tugendhaften Handlung. Das Vergnügen ist also ein Bestandtheil der Tugend. Je mehr Fertigkeit in der Tugend erlangt wird, desto größer wird auch das damit verknüpfte Vergnügen.

Das Vergnügen an der Tugend ist schon mit ihrem Princip (dem ein vernünftiges Wesen seinen Beifall nicht versagen kann) verknüpft. Dieses Vergnügen kann aber durch die immer mehr erlangte Fertigkeit in Ausübung derselben vergrößert werden. Dieses hat die Fertigkeit in der Tugend mit den andern Fertigkeiten gemein. Das ursprüngliche Vergnügen ist zu fein, und kann daher durch das ihm entgegen gesetzte sinnliche Vergnügen unterdrückt werden. Es kann also nur zufälliger weise ein Motiv zur Tugend abgeben. Das

durch Fertigkeit erlangte Vergnügen aber kann nach dem Grade dieser Fertigkeit zu einem solchen Grade erhöhet werden, als hinlänglich ist, die Tugend über die ihr entgegen gesetzten Neigungen triumphiren zu lassen.

Der IV. Abschnitt ist schon im vorhergehenden enthalten.

V. Die Tugend ist weder bloße Anlage noch Leidenschaft, sondern Fertigkeit. Man nennt nicht einen Menschen tugendhaft bloß deßwegen, weil er Anlage dazu hat, und Leidenschaft ist nicht freiwillig. Auch ist sie nicht an sich, sondern bloß in Rücksicht auf ihre Folgen gut oder böse.

„Die Tugend ist zwar das Mittel zwischen dem zu viel und zu wenig; aber dieses muß nicht objektiv, sondern bloß subjektiv in Beziehung auf uns bestimmt werden. Die Extreme sind, wie schon bemerkt worden, die Grenzen, zwischen welchen die Tugend fällt. Das Mittel kann subjektiv durch viele Uebung und Verfeinerung des Gefühls immer näher bestimmt und dem objektiven näher gebracht werden, ohne je aufzuhören, bloß subjektiv zu sein."

VI. Nicht alle Handlungen sind dieses Mittelmaßes fähig, sondern einige sind, nicht in Rücksicht der Quantität, sondern der Qualität, unmoralisch.

Der Philosoph setzt, wie ich dafür halte, der Tugend sowohl das Laster als die (wenn ich es zum Unterschied vom eigentlichen Laster so nennen darf) Untugend entgegen. Tugend ist die Handlung nach Vorschriften der Vernunft.

Vernunft. Diese ist aber entweder die theoretische (Verhältniß der Objekte wissenschaftlich bestimmende) oder praktische Vernunft. Jene bestimmt die Zweckmäßigkeit der Handlung, unter Voraussetzung des Zwecks. Diese bestimmt den Zweck selbst kategorisch. Der durch jene bestimmten Tugend ist bloß die Untugend (Mangel an Zweckmäßigkeit), ein zu viel oder zu wenig in Vergleichung mit dem beabsichteten Zwecke, der durch diese bestimmten Tugend aber ist das Laster entgegen gesetzt, das nicht als zu viel oder zu wenig (als unzweckmäßig), sondern an sich als ein solches bestimmt wird.

Der VII. Abschnitt ist die nähere Entwickelung dieses Princips.

VIII. Das Mittel ist zwar beiden Extremen, so wie diese einander entgegen gesetzt; und doch sind wir gewöhnt, das eine Extrem vielmehr als das andere, dem Mittel entgegen zu setzen. Z. B. der Tapferkeit wird nicht die Verwegenheit, sondern die Feigheit entgegen gesetzt u. dgl. Dieses hat zwei Ursachen. Erstlich: weil das eine Extrem dem Mittel näher kommt, als das andere. Zweitens, weil das, wozu wir von Natur geneigt sind, dem Mittel mehr als das andere entgegen gesetzt ist.

Die Tapferkeit ist so wie die Verwegenheit, etwas Positives, sie kann also ihr nicht entgegen gesetzt sein. Die Feigheit aber ist etwas Negatives, also mit Recht der Tapferkeit entgegen gesetzt. Ferner wird die Tugend als eine Handlung wider die Neigung erkannt. Wir setzen also mit Recht die Feigheit als das,

wozu wir (aus Trägheit) von Natur geneigt sind, der Tapferkeit entgegen.

IX. Um mit Gewißheit dem Mittel näher zu kommen, müssen wir uns zu entfernen suchen von dem, wozu wir am meisten geneigt sind.

Diese Regel ist vortrefflich, weil wir dieses Mittel, als die gesuchte Tugend, nur daran zu erkennen im Stande sind, daß sie den Neigungen entgegen ist. Diese Regel habe ich auch (Streifereien im Gebiete der Philosophie, Aesthetik) in Beziehung auf die ästhetische Beurtheilung gegeben, nehmlich um die objektive Schönheit eines Gegenstandes zu finden, muß man sich bemühen, von dem Wohlgefallen daran alles das zu abstrahiren, was einen bloß subjektiven Grund (Gewohnheit, Ideenassociation u. dgl.) hat, indem Tugend sowohl als Schönheit zwar einen objektiven allgemeingültigen Grund hat, der aber nur negativ, d. h. durch Abstraktion von allem Subjektiven, von uns erkennbar ist.

Drittes Buch.

I. Unfreiwillig scheint das zu sein, was man entweder mit Gewalt oder unwissend thut. Gezwungen ist eine Handlung, deren Grund außer uns liegt, und zu welcher der Handelnde oder Leidende nichts beitragen kann.

Unfreiwillig kann nicht heißen eine Handlung, die durch einen nicht freien Willen bestimmt wird, weil

der Wille seinem Wesen nach, im Wollen oder Nichtwollen, frei sein muß; sondern es heißt bloß eine Handlung, die dem Willen, der das Gute an sich abzweckt, und immer frei ist, aber nicht der Wahl, die das Beste unter gewissen Umständen bestimmt, entgegen wirkt. Wenn jemand z. B. ein kleineres Uebel wählt, um ein größeres Gut zu erhalten, oder ein größeres Uebel zu verhindern, so handelt er mit Wahl, unfreiwillig, denn der Wille kann kein Uebel wollen. Gezwungen hingegen ist eine Handlung ohne Wahl. Z. B. wenn der Wind jemanden wohin treibt, mag übrigens dieses dem Willen gemäß, oder demselben zuwider sein. Die Aristotelische Ethik, als Glückseligkeits- oder (in Rücksicht auf die Mittel) Klugheitslehre, hat nicht den Willen, sondern die Wahl; die neuere Moral im strengen Sinne hingegen hat gerade umgekehrt, nicht die Wahl, sondern den Willen zum Gegenstande. Der zweite Abschnitt ist schon in dem Gesagten enthalten.

III. Nicht dem Willen, sondern der Wahl geht die Berathschlagung vorher. Wir berathschlagen niemals über die letzten Zwecke, sondern über die Mittel dazu. Man verfährt in der Berathschlagung, so wie in der Auflösung eines Problems in der Geometrie, analytisch.

Da die letzten Zwecke nicht bloß Folgen, sondern Motive zur Handlung sind, so kann man in der Berathschlagung nicht synthetisch von den ersten Gründen zu den Folgen gehen, sondern umgekehrt, von den Folgen, welche hier als die letzten Zwecke gegeben sind,

zu den Gründen, wodurch sie hervorgebracht werden. Was ferner bis zum sechsten Abschnitt vorkommt, hat keine nähere Beleuchtung nöthig.

VI. Tapferkeit ist das Mittel zwischen Furcht und Tollkühnheit. Nicht ein jedes Uebel, das man nicht fürchtet, ist ein Gegenstand der Tapferkeit, z. B. die Schande. Tapfer ist derjenige, der das größte aller Uebel, den Tod nicht fürchtet, und sich demselben, wo es die Vernunft befiehlt, freiwillig ergibt.

Tapferkeit ist von Muth und Stärke sehr verschieden; ja sogar jene zeigt sich um desto mehr, je weniger diese sich zeigen, und so auch umgekehrt. Wer, in Zuversicht auf seine Erfahrung, Geschicklichkeit und körperliche Stärke, sich den Gefahren aussetzt, kann deßwegen sehr feige sein, d. h. in Fällen, wo diese Zuversicht mangelt, und die Vernunft diese Handlung dennoch befiehlt, derselben aus Furcht ungehorsam sein; und so auch umgekehrt: es kann jemand das größte Mißtrauen gegen seine Geschicklichkeit, Stärke u. s. w. hegen, und dennoch aus einer erlangten Fertigkeit den Vorschriften der Vernunft gemäß zu handeln, in diesen Fällen tapfer sein. Das Moralische und Physische steht hierin in umgekehrtem Verhältnisse.

VII. Wer das fürchtet, was er fürchten, und wie und wann er fürchten soll, oder auch dieses muthig übersteht, der ist tapfer.

Man sollte vielleicht glauben, daß indem die Tapferkeit, die man durch die Ueberwindung der Furcht zeigt, mit dieser Furcht in geradem Verhältnisse steht, derjenige, der sich die Gefahr größer als sie ist vorstellt, und also mehr, als er fürchten soll, fürchtet, um so viel tapferer sich bei Ueberwindung dieser Furcht bezeigt.

Es verhält sich aber doch nicht so; denn das in diesem Falle sich zeigende Uebermaß der Tapferkeit ist in der That die Folge eines ihm gleichen Uebermaßes der Furcht, d. h. des Mangels der Tapferkeit. Es sind also zwei entgegen gesetzte Größen, die sich einander aufheben, und das Resultat ist nichts mehr und nichts weniger, als was die wahre Vorstellung dieser Gefahr und die ihr proportionirte Furcht geben wird.

Das Uebermaß der Tapferkeit ist Tollkühnheit, und deren Mangel Feigheit. Der Tollkühne ist zu vorschnell, stellet sich der Gefahr bloß, ehe sie da ist. In der Gefahr selbst aber ist er feig. Mit dem Tapfern aber verhält es sich gerade umgekehrt. Jener sucht bloß diesen zum Scheine nachzuahmen.

Die Vorschnelligkeit des Tollkühnen ist die Folge des sich bewußten Mangels an Tapferkeit. Er trauet sich nicht zu, die Gefahr, wenn sie einmal da ist, überstehen zu können, und sucht ihr daher zuvor zu kommen. Er übersteht sie in der Vorstellung, muß aber, wenn sie wirklich eintritt, ihr unterliegen.

VIII. Die Erfahrenheit in allen Dingen flößt Tapferkeit ein.

Dieses muß nicht so verstanden werden, daß die Erfahrenheit dadurch Tapferkeit einflößt, daß man mit den Mitteln, sich aus den Gefahren zu ziehen, be-

kannt wird; dieses würde bloß Muth, aber nicht wahre Tapferkeit einflößen; sondern bloß dadurch, daß man mit den Gefahren selbst bekannt wird, und sich denselben dennoch, auch ohne Rücksicht auf die Mittel sich daraus ziehen, wo es die Vernunft befiehlt, denselben freiwillig aussetzt.

Man pflegt auch den Zorn und Ingrimm zur Tapferkeit zu rechnen.

Der Zorn hat einen moralischen Ursprung, indem er ein Gefühl des zugefügten Unrechts voraussetzt. (Man zürnt nicht auf leblose Dinge, oder unvernünftige Thiere, wegen eines zugefügten Schadens, sondern auf moralische Personen wegen der zugefügten Ungerechtigkeit). Auch zweckt er auf etwas Moralisches ab; denn der Zweck beim Zorn ist nicht, die Folgen der ungerechten Handlung zu verhüten (dieses würde ohne denselben besser bewerkstelliget werden können; daher nehmen sich die klugen, welterfahrnen Leute in Acht davor), sondern gleichsam die ungerechte Handlung in ihrer Geburt, den ungerechten Willen (der der eigentliche Gegenstand der Moral ist) zu vernichten. Der Muth also, der dabei gezeigt wird, folgt hierin den Vorschriften der Vernunft, und kann also mit Recht Tapferkeit genannt werden.

IX. Die Mäßigkeit ist das Mittel in den Vergnügungen. Von den geistigen dem Menschen eigenthümlichen Vergnügungen kann man nicht sagen, daß sie mäßig oder unmäßig sind. Wohl aber von den körperlichen, uns mit den Thieren gemeinschaftlichen, welche alle unter den Vergnügungen des Gefühls begriffen werden können.

Die thierischen und die dem Menschen eigenthümlichen Vergnügungen haben dieß mit einander gemein, daß beide als Gefühle sich aufs Subjekt beziehen, aber hierin unterscheiden sie sich von einander, daß die letztern ein objektives Urtheil (wenn auch nicht immer deutlich entwickelt) voraus setzen; die erstern aber nicht. Man muß erst die Wahrheit (objektiv) erkennen, die Schönheit einsehen, die Moralität einer Handlung beurtheilen, ehe man (subjektiv) das daraus entspringende Vergnügen fühlt. Die thierischen Vergnügungen hingegen setzen keine solche objektive Erkenntniß voraus. Daß aber alle Empfindungen auf das Gefühl sich reduciren lassen, ist leicht einzusehen.

X. XI. Mäßigkeit und Unmäßigkeit betrifft nicht sowohl den Genuß des Vergnügens, als seine Entbehrung.

Die Unmäßigkeit ist mehr freiwillig als die Furchtsamkeit, denn jene hat ihren Grund im Gefühle des Vergnügens, dem man sich freiwillig ergibt. Dieser aber liegt Schmerz, dem man sich nicht gern ergibt, zum Grunde.

Viertes Buch.

I. Die Freigebigkeit ist das Mittelmaß im Gebrauche des Geldes, nehmlich im Einnehmen und Ausgeben desselben; doch äußert sie sich vorzüglich im Ausgeben. Ver-

schwendung und Kargheit sind die beiden Extreme; jene ist das zu viel, diese das zu wenig.

Freigebigkeit ist die Tugend, wodurch ein Mensch geneigt ist, von seinem Vermögen frei (ohne Zwang) andern mitzutheilen. Dieses begreift in sich sowohl (die eigentlich so genannte Freigebigkeit) das freie Geben, als das freie Ausgeben. Das erste zeigt nicht bloß einen guten Willen, sondern bringt auch eine verdienstliche Handlung hervor. Das zweite hingegen zeigt bloß einen guten Willen, bringt aber keine verdienstliche Handlung hervor. Dieser Tugend ist von der einen Seite die Verschwendung, als die Neigung, mehr zu geben oder auszugeben, als was die Vernunft billigen kann, entgegen gesetzt, von der andern Seite aber die Kargheit, als die Neigung, hierin weniger zu thun, als erforderlich ist, oder es mit Zwang zu thun.

Schwelger ist derjenige, der durch Verschwendung seiner Güter sich selbst zu Grunde richtet. Die Freigebigkeit als Tugend besteht mehr im Geben und Ausgeben (nach Vorschriften der Vernunft), als im Nichtnehmen (gegen diese Vorschriften); denn die Tugend überhaupt besteht vielmehr darin, daß man pflichtmäßig, als darin, daß man nicht pflichtwidrig handelt. Man dankt auch nur dem, der gibt; nicht dem, der nicht nimmt. Der letztere heißt nicht freigebig, sondern gerecht. Der aber nimmt, was ihm zukommt, heißt so wenig freigebig als gerecht, sondern nicht ungerecht. Eigentlich heißt nur derjenige freigebig, der es aus Pflicht ist, und es (so wie jede Pflicht ausgeübt werden muß) gern thut.

Die Tugend an sich ist immer etwas Positives; denn sie besteht in einer erlangten Fertigkeit, nach Vorschriften der Vernunft, auch wider die Neigung zu handeln. Diese Fertigkeit ist immer ein positives Vermögen, die tugendhafte Handlung aber, worauf sich diese Fertigkeit bezieht, kann sowohl positiv als negativ sein. Die Tugend besteht also mehr darin, daß man pflichtmäßig, als darin, daß man nicht pflichtwidrig handelt, weil selbst im letzten Falle die Tugend an sich etwas Positives ist, und das Negative bloß die Handlung als ihre Folge betrifft.

Freigebigkeit findet nur nach Maßgabe des Vermögens Statt, und der weniger gibt, kann doch freigebiger sein, als der mehr gibt.

Die Größe der Freigebigkeit wird durch das Verhältniß der Gabe zum Vermögen bestimmt. Es ist ein zusammen gesetztes Verhältniß aus dem geraden Verhältnisse der Gabe, und dem umgekehrten Verhältnisse des Vermögens. Eben so ist es auch mit der Verschwendung.

II. Prachtliebe ist die Neigung, auf etwas Großes Aufwand zu machen. Ihr steht von der einen Seite, als zu wenig, die Knickerei (Beschränkung auf das wenig kostende Kleine), von der andern Seite aber das zu viel, der Prunk (Verwendung auf das aus Mangel an Beurtheilung und Geschmack scheinende Große) entgegen.

Die Prachtliebe setzt Kenntnisse, Geschmack und Beurtheilung voraus, und sucht das Vorzüglichste in jeder Art. Der Prunk ist eine Nachäffung der

Prachtliebe, und zeigt Mangel an den zu dieser erforderlichen Eigenschaften.

III. Die Großmuth hat immer große Dinge zu ihrem Gegenstande. Großmüthig scheint der zu sein, der sich selbst großer Dinge würdig achtet, und es auch ist. Wer nur kleiner Dinge würdig ist, und sich auch nur als ein solcher achtet, ist bescheiden. Er mag immerhin dieser Eigenschaft wegen gefallen, kann aber nicht auf Größe Anspruch machen.

Das Gefühl von der Würde der Menschheit, das Bewußtsein eigener Fähigkeiten, Talente und Naturgaben, das Ideal von allem dem, was dadurch bewirkt werden kann, bringt eine Verachtung alles gewöhnlichen Mittelmäßigen und ein unaufhörliches Streben nach allem Großen in jeder Art hervor. So wie das Gegentheil davon Bescheidenheit (Genügsamkeit in Ansehung jener Forderungen) hervorbringt. Der Bescheidene kann in so fern, daß er niemanden den Rang streitig machen will, gefallen; kann aber nicht auf Größe Anspruch machen.

Der sich geringer achtet, als er würdig ist, fehlt hierin in dem zu wenig; der Prahler aber in dem zu viel. Es gehört mit zum Charakter des Großmüthigen, daß er lieber andere sich, als sich andern verpflichten mag. Der Großmüthige fühlt sich mehr zu würdigen Lohnlassen, als zu bloß nützlichen Unternehmungen bestimmt. Wer hierin zu wenig thut, ist kleinmüthig, wer zu viel thut, ist hochmüthig.

Der Großmuth bloß, als Vorstellung des Subjekts von seiner eigenen Würde betrachtet, sind Geringschätzung seiner selbst und Prahlerei; als Antrieb zu großen Unternehmungen aber sind derselben Kleinmüthigkeit und Hochmuth entgegen gesetzt.

Der folgende Abschnitt handelt von Ehrliebe und Ehrgeitz, worin aber nichts merkwürdiges vorkommt. Eben so gehört alles übrige bis zu Ende dieses Buches, vielmehr zur Anthropologie, als zur Moral. Wir wollen es daher für jetzt weglassen.

Fünftes Buch.

I. Ungerecht heißt man den, der dem Gesetze nicht gehorcht, und die Gleichheit nicht beobachtet. Gerecht wird daher der sein, der dem Gesetze gehorcht, und die Gleichheit beobachtet.

Durch die Gleichheit kann hier zweierlei verstanden werden, die Gleichheit aller individuellen Handlungen eben desselben Subjekts, und die Gleichheit aller Subjekte, für welche das Gesetz ist, durch das Gesetz. Beide sind schon im Begriffe vom Gesetz enthalten. Eine Regel, die sich auf einige oder auch alle Handlungen eben desselben Subjekts bezieht, kann bloß eine Vorschrift, aber nicht Gesetz heißen; und die Bestimmung einer individuellen Handlung ist so wenig Gesetz als Vorschrift. Also alles, was gesetzmäßig ist, ist recht, so wie das Gegentheil unrecht.

Die Gesetze haben Tugend und Laster, nicht eines jeden Menschen an sich, sondern im Verhältnisse mit andern Menschen, zum Gegenstande. Die Gerechtigkeit also, die in der Beobachtung dieser Gesetze besteht, ist eine Tugend, ja sogar die vortrefflichste aller Tugenden.

Die positiven Gesetze haben so wie die Moralgesetze, Tugend und Laster zum Gegenstande. Nur mit diesem Unterschiede, daß die letztern für jeden (auch außer einer gegebenen Gesellschaft lebenden) Menschen an sich (als Mitglied einer Gesellschaft überhaupt); die erstern aber für denselben als Mitglied der Gesellschaft, oder für die Gesellschaft als eine einzelne Person betrachtet, gelten. Die Gerechtigkeit also, welche in Beobachtung der Gesetze besteht, ist die vollkommenste Tugend, weil sie alle Tugenden in sich begreift. Denn die positiven Gesetze für einen jeden, als Mitglied der Gesellschaft, dürfen nicht nur die Vorschriften der Vernunft für dasselbe an sich betrachtet, nicht aufheben, sondern jene müssen vielmehr als die Ergänzungen von diesen (nähere Bestimmungen, die die größere Verwickelung des Subjekts nothwendig macht) betrachtet werden.

II. Die Gerechtigkeit im engern Sinne ist ein Theil der vorhin erklärten Gerechtigkeit (in weiterm Sinne), und hat bloß das Eigenthum eines jeden Mitgliedes der Gesellschaft zum Gegenstande.

Es ist ein Unterschied zwischen: ein guter Mensch in der Gesellschaft, und ein gutes Mitglied der Gesellschaft (guter Bürger) sein. Jener übt bloß die Gerechtigkeit im weitern Sinne, dieser aber die eigentlich so genannte Gerechtigkeit aus. Z. B. wer aus Geitz einem Armen nichts gibt, handelt gegen jene, nicht aber gegen diese; wer aber seine Schuld nicht bezahlen will, handelt auch gegen diese. Jener handelt bloß gegen die Vorschriften der Vernunft, in Beziehung auf die Gesellschaft, dieser aber gegen den gesellschaftlichen Vertrag.

III. Die distributive Gerechtigkeit besteht darin, daß die Güter unter die Mitglieder der Gesellschaft, nach Verhältniß ihrer Würde und Verdienste vertheilt werden sollen, so daß hier die Proportionslehre angewendet werden kann.

Wie sich das Subjekt A. zu dem Subjekte B. verhält, so verhält sich das Gut C., das jenem, zum Gute D., das diesem zu Theil werden soll. Eine Vertheilung, die nicht nach dieser Proportion geschieht, ist ein zu viel für das eine, und ein zu wenig für das andere Subjekt, und also unrecht.

IV. Die Vergeltungsgerechtigkeit nimmt auf den Unterschied der Subjekte keine Rücksicht, und sucht bloß die aufgehobene (nach jener bestimmte) Gleichheit nach einem arithmetischen Verhältnisse wieder herzustellen.

Sind die Güter einmal nach voriger Proportion vertheilt, und die Gleichheit in diesem Sinne hervorgebracht, so wird bei jeder Verletzung dieser Gleichheit auf den Unterschied der Subjekte nicht mehr Rücksicht genommen. Die Wiederherstellung derselben kann also nicht mehr nach einer geometrischen, sondern nach einer

arithmetischen Proportion geschehen. Die durch die Wiederherstellung hervorzubringende Differenz muß der vorigen Differenz gleich sein.

Der V. Abschnitt ist bloß eine Fortsetzung des vorigen.

VI. Es gibt ein natürliches und ein konventionelles Recht; jenes ist unveränderlich, dieses aber veränderlich.

Recht überhaupt ist der durch das Gesetz bestimmte der ganzen bürgerlichen Gesellschaft gemeinschaftliche Wille. Dieser wird entweder a priori als der allgemeine Wille aller Menschen bestimmt, den sie also nicht erst zu äußern brauchen, und durch ihr Aeußern nicht abändern können. Von dieser Art ist das moralische und Naturrecht. Oder dieser gemeinschaftliche Wille wird erst a posteriori durch die Aeußerung aller Mitglieder der Gesellschaft, als ein solcher bestimmt, und ist daher seiner Wirklichkeit nach veränderlich, obschon die Idee davon unveränderlich ist, indem die Konvention in der Idee des Besten gegründet sein muß, das Beste aber nur ein Einziges sein kann.

VII. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit findet nur alsdann Statt, wenn der Mensch freiwillig handelt. Handelt er nicht freiwillig, so kann diese Handlung zufälliger Weise recht oder unrecht sein, ohne daß das Subjekt gerecht oder ungerecht handelt. Freiwillig aber heißt aus eigener Entschließung (ohne Zwang), mit allem Bewußtsein der Handlung, des Objekts, der Motive ꝛc. Eine Handlung

aus natürlichen Motiven kann zufälliger Weise recht oder unrecht, kann aber weder gerecht noch ungerecht sein.

Die Prädikate recht und unrecht sind das genus, und gerecht, ungerecht die species; jenes kann ohne diese Statt finden, nicht aber umgekehrt. Wenn jemand z. B. seine Schuld bezahlt, aber nicht aus Pflicht, sondern bloß, um seinen Kredit nicht zu verlieren, so handelt er recht, aber übt deßwegen keine Handlung der Gerechtigkeit aus, weil diese moralische Motive voraus setzt. So auch, wenn jemand die Hand eines andern mit Gewalt ergreift, und einen dritten damit schlägt, so thut der Schlagende dem Geschlagenen zwar unrecht, ist aber deßwegen gegen ihn nicht ungerecht, weil er nicht freiwillig handelt u. dgl.

VIII. Kann man mit Willen beleidiget werden, oder erhält man immer mit Recht, was man mit Willen erhält? Man kann mit Willen unrecht, so wie wider den Willen recht; aber nicht mit Willen Ungerechtigkeit erhalten. Wer durch Gewohnheit böse Fertigkeiten erlangt hat, handelt diesen gemäß unfreiwillig; da es aber bei ihm stand, dieselbe zu erlangen oder nicht zu erlangen, so handelt er in so fern freiwillig, und seine Handlung ist nicht bloß unrecht, sondern ungerecht.

Billigkeit ist die Bestimmung der Handlung, ihrer Individualität nach, nach einem Gefühle der Gerechtigkeit, in so fern sie (wegen dieser Individualität) durch Gesetze nicht als solche bestimmt werden kann.

Billigkeit verhält sich also zur Gerechtigkeit, wie praktische Klugheit zur theoretischen Wissenschaft.

Man kann gegen sich selbst nicht ungerecht sein, weil man mit Willen nicht Ungerechtigkeit leiden kann.

Sechstes Buch.

I. Es gibt in der Seele einen vernünftigen und einen vernunftlosen Theil. Der vernünftige Theil selbst aber hat zwei Unterabtheilungen. Vermöge der einen erkennen wir diejenigen Dinge, deren Gründe unabänderlich sind; vermöge der andern dasjenige, was auf verschiedene Arten geschehen kann. Jene wollen wir die denkende, die andere aber die berathschlagende Vernunft nennen.

Der vernünftige Theil ist das Erkenntnißvermögen, wodurch das Verhältniß der Dinge zu einander, der unvernünftige aber das Begehrungsvermögen, wodurch ihr Verhältniß zum Subjekte (Gefühle) bestimmt wird. Jenes hat wiederum zwei Unterabtheilungen. Vermöge der einen erkennen wir diejenigen Dinge, deren Gründe objektiv, und also von Bestimmung des Begehrungsvermögens ganz unabänderlich sind. Vermöge der andern aber erkennen wir dasjenige, was auf verschiedene Arten geschehen kann, nehmlich die Mittel zu einem beliebigen Zwecke. Diese Erkenntniß ist zwar an sich gleichfalls objektiv, und unter Voraussetzung des Zweckes, unabän-

derlich. Da aber der Zweck selbst bloß hypothetisch gedacht und abänderlich ist, so wird dadurch die ganze Erkenntniß hypothetisch und abänderlich. Ein jeder äußere Zweck ist aber abänderlich aus zweierlei Gründen. Erstlich muß der Zweck das gehörige Verhältniß zum Hauptzwecke (Glückseligkeit) haben. Dieses Verhältniß kann aber nicht auf einmal, sondern muß durch eine Näherung bis ins Unendliche nach und nach bestimmt werden. Zweitens, so liegt schon in der Natur des Willens, daß man das, was man als Zweck will, zu eben der Zeit auch nicht wollen könnte. Der Wille, oder die Bestimmung eines äußern Objekts als Zweck ist also in beider Rücksicht abänderlich.

II. Der besondere Gegenstand der moralischen Denkkraft ist nicht (wie die der spekulativen) Wahrheit überhaupt, sondern Wahrheit, übereinstimmend mit dem durch Vernunft geleiteten Begehrungsvermögen. Jede moralische Handlung ist selbst Zweck, und die Befriedigung des moralischen Begehrungsvermögens Zweck dieses Zweckes.

Die moralische Denkkraft hat die objektive Bestimmung der Mittel zu einem moralischen durch Vernunft bestimmten Zwecke zum Gegenstande, d. h. Wahrheit, übereinstimmend mit dem durch Vernunft geleiteten Begehrungsvermögen. Jede moralische Handlung ist selbst der von der Vernunft vorgeschriebene Zweck.

Aber nur nach erlangter Fertigkeit wird das Begehrungsvermögen dadurch bestimmt, so daß was vorher bloß Zweck der Vernunft war, nunmehr auch

Zweck des Begehrungsvermögens wird, also Zweck jenes Zwecks, weil doch zuletzt das Begehrungsvermögen die Zwecke bestimmt.

III. Die Fertigkeiten, wodurch die Seele bejahend oder verneinend Wahrheit bestimmt, sind fünfe. Kunstfertigkeit, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Verstand. Wissenschaft ist Erkenntniß aus Gründen, und also nothwendig und unabänderlich. Auch ist jede Wissenschaft lehrbar. Eine jede Wissenschaft legt zwar gewisse Sätze zum Grunde, die (wenigstens in dieser Wissenschaft) nicht bewiesen zu werden brauchen. Wissenschaft selbst aber besteht in einer Fertigkeit im Beweisen.

Der Philosoph versteht unter Wissenschaft mehr eine subjektive Fertigkeit des Erkenntnißvermögens, als das, was wir gewöhnlich Wissenschaft nennen. Es kann also jemand eine oder auch alle Wissenschaften inne haben, und doch kein Mann von Wissenschaft in diesem Sinne sein; hingegen kann ein anderer wenig Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes besitzen, und doch ein Mann von Wissenschaft im Sinne des Philosophen sein, wenn er nehmlich die Fertigkeit, dieses wenige durch selbst beweisen, erlangt hat.

IV. Unter den zufälligen Dingen können einige bearbeitet, andere gethan werden. Bearbeitung und Handlung sind von Wissenschaft verschieden, indem diese ihre Principe in den Objekten, jene aber im Subjekte haben.

Wissenschaft bezieht sich auf nothwendige Dinge, die nicht zu einem gewissen Zwecke abgeändert werden können; Bearbeitung und Handlung aber auf zufällige Dinge, die zu verschiedenen Zwekken auf verschiedene Art bestimmt werden können. Jene verändert das Objekt, dem vorgestellten Zwecke gemäß; diese ist entweder eine Veränderung des Subjekts selbst, wie z. B. das Denken, Sprechen, Gehen u. dgl. oder Veränderung, nicht des Objekts selbst, sondern eines äußern Verhältnisses z. B. bewegen einen Körper. Der Bildhauer, der eine Statue verfertiget, bearbeitet den Stein zu diesem Zwecke; derjenige aber, der die Statue von einem Orte zum andern bringt, handelt bloß.

V. Klug heißt derjenige, der sich in allem, was zu einem glücklichen Leben gut und zuträglich ist, wohl zu rathen weiß. Man nennt diejenigen klug, die in Dingen, welche sich in keine Kunst bringen lassen, durch bloßes Nachdenken die Mittel zu dem vorgesetzten Zwecke auffinden. Die Klugheit ist also weder Wissenschaft noch Kunstfertigkeit. Jene, nicht weil sie sich auf nothwendige Dinge bezieht, die nicht zu irgend einem Zwecke abgeändert werden können. Diese, nicht weil sie in Bearbeitung, Klugheit aber in Handlung besteht. Sie ist also eine Fertigkeit in dem, was dem Menschen gut oder schädlich ist, nach einer richtigen Vernunft zu handeln, so daß schon die Handlungsart selbst Zweck ist. Ferner hat die Kunst ihre besondere Tugend, die Klugheit aber nicht. Wer in einer Kunst aus eigenem Willen und Vorsatz etwas unterläßt, ist allemal ein größerer Künstler als der, der es wider seinen Willen thut; mit der Klugheit ist es aber nicht so. Die Klugheit ist eine Vollkommenheit des Urtheilsvermögens.

Klugheit ist eine Fertigkeit, nicht die Objekte unter ihren Begriffen, sondern dieselbe unter der Idee von Glückseligkeit zu subsumiren, d. h. ihr wahres Verhältniß zur Glückseligkeit zu beurtheilen. Sie ist also nicht Wissenschaft, denn eine Wissenschaft hat Begriffe von Objekten, deren Verhältnisse unabänderlich sind, zum Gegenstande. Die Klugheit aber hat das Verhältniß der Dinge zur Idee der Glückseligkeit, ein Verhältniß, wozu man sich immer nähern kann, dessen jedesmalige Bestimmung also abänderlich ist. Sie ist auch keine Kunstfertigkeit, weil diese Bearbeitung, Klugheit aber Handlung zum Gegenstande hat. Ferner hat die Kunst ihre besondern Vollkommenheiten, die sich zuweilen einander ausschließen, so daß der Künstler, der mit Vorsatz eine der andern aufopfert, ein größerer Künstler ist, als derjenige, der es aus Versehen thut, wie wenn z. B. ein Mahler von der strengen Genauigkeit in der Zeichnung nachläßt, um einen leichten Umriß und Grazie zu erhalten. Von der Klugheit aber darf man niemals mit Vorsatz nachlassen. Die Klugheit ist also nichts andres als ꝛc.

VI. Die letzten Principien aller Erkenntniß sind im Erkenntnißvermögen selbst anzutreffen.

Die letzten Principien aller Erkenntniß müssen nicht in den Objekten, worauf sie sich beziehen, gesucht werden, weil man dadurch, da es bestimmte Objekte sind, niemals zu den letzten Principien aller Erkenntniß von Objekten überhaupt gelangen kann. Sie müssen also im Erkenntnißvermögen in Beziehung auf ein Objekt überhaupt anzutreffen sein.

VII. Weisheit ist eine Fertigkeit, die höchsten und allgemeinsten Principien zu erkennen, und nach ihnen zu handeln.

Die Klugheit beurtheilt das Verhältniß des Objekts zum Subjekte, ihrer Individualität nach, den Ideen der Glückseligkeit gemäß. Die Weisheit im Gegentheile steigt hierin zu den höchsten allgemeinsten Principien der reinen Vernunft, wodurch sie den Willen bestimmt. Die Gegenstände der Klugheit sind (indem sie das individuelle Empirische in den Objekten sind) veränderlich; der Gegenstand der Weisheit aber (das Vernunftprincip) bleibt immer sich selbst gleich. Weisheit hat die Principien, Wissenschaft den theoretischen, und Klugheit den praktischen Theil der Erkenntniß zum Gegenstande.

VIII. Politik und Klugheit sind zwar einerlei Fertigkeit, haben aber dennoch verschiedene Gegenstände. Die Klugheit nehmlich hat den individuellen Vortheil des Subjekts, Politik aber den Vortheil des Staates zum Zwecke. Die Klugheit ist ein letztes, welches nicht durch Wissenschaft, sondern (eben so wie die letzten Principien) durch einen besondern Wahrheitssinn erkannt werden kann.

Die Politik, worunter so wenig die Gesetzgebung als die Subsumtion der besondern Fälle unter den Gesetzen, sondern die Beurtheilung des Individuellen in jedem vorkommenden Falle, nach der Idee der Glückseligkeit eines Staates verstanden werden muß, ist, als Fertigkeit an sich betrachtet, mit der Klugheit einerlei, nur daß diese den eigenen, jene aber den

Staatsvortheil vor Augen hat. Die Klugheit überhaupt (worunter auch Politik mit begriffen ist) verfährt nicht einer erlernten Wissenschaft gemäß, weil Wissenschaft das Allgemeine, Klugheit aber das Individuelle in den Objekten bestimmt, sondern sie hat in eben dem Wahrheitssinne ihren Grund, worin die letzten Principien (die nicht erst durch Wissenschaft als solche bestimmt werden) der Wissenschaften (z. B. die Axiomen der Mathematik) ihren Grund haben, nur daß diese die letzten a parte ante, jene aber a parte post sind.

IX. Eine gute Berathschlagung ist das Geschäft der Klugheit. Sie muß nicht nach den Folgen (den erhaltenen Zwecken), sondern nach ihrem Princip (den Merkmahlen der Klugheit) beurtheilt werden, indem auch eine falsche Berathschlagung gute Folgen haben kann.

So wie man aus falschen Prämissen auf eine wahre Konklusion gerathen kann, indem die Konklusion nicht als eine Folge aus den Prämissen, sondern anderwärts als wahr erkannt wird, so kann man auch falsch berathschlagen, und dennoch seinen Zweck erreichen, indem der Zweck keine Folge der Berathschlagung ist, sondern anderwärts seinen Grund hat. Der schlechte Erfolg ist immer ein Beweis von dem Mangel an Klugheit, so wie eine falsche Konklusion (bei richtiger Form) einen Beweis von der Falschheit einiger Prämissen abgibt. Aber der gute Erfolg ist so wenig Beweis der Klugheit, als eine wahre Konklusion ein Beweis der Wahrheit der Principien ist.

X. Verständigkeit ist nicht die Klugheit selbst, aber dennoch wird sie derselben voraus gesetzt.

Klugheit begreift zweierlei in sich: richtige Beurtheilung des Verhältnisses der Dinge als Mittel zu beliebigen Zwecken, und Geschicklichkeit im Gebrauche im praktischen Leben. Das erstere allein von dem letztern abstrahirt, heißt Verständigkeit.

XI. Das Billigkeitsgefühl wird nicht, wie die Weisheit, erworben, sondern ist angeboren.

Jeder Mensch hat ein Billigkeitsgefühl, wodurch er moralisch gute Handlungen billiget, und böse mißbilliget. Aber nicht deßwegen ist jeder Mensch weise, daß er selbst immer nach diesem Gefühle handeln soll, weil andere Neigungen und Triebe dieses Gefühl in ihm unwirksam machen können. Weisheit (als die Fertigkeit, diesem Gefühle gemäß zu handeln) muß also erworben werden, obschon dieses Gefühl angeboren ist.

XII. Wozu nützt die Klugheit und die Weisheit, da diese zur Glückseligkeit nichts beiträgt, und jene (da sie kein moralisches Princip in Kollisionsfällen abgibt) dieser nachgesetzt werden muß? Erstlich sind sie als Vollkommenheiten an sich, ohne Rücksicht auf ihre Folgen, etwas Gutes. Die Weisheit trägt also in so fern zur Glückseligkeit bei. Die Klugheit aber trägt noch außerdem dadurch zur Glückseligkeit bei, daß sie die Mittel zu dem, durch die Weisheit berichtigten tugendhaften Zwecke ausfündig macht. Auch muß die Klugheit in der That moralisch gut sein, wenn sie diesen Namen verdienen soll, weil nur der gute Mensch immer das beste wählen kann.

Die Weisheit, als die Fertigkeit, aus den bloßen Vernunftprincipien und nach denselben zu handeln, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, kann in so fern zur Glückseligkeit nichts beitragen. Aber dennoch trägt sie schon dadurch dazu bei, daß sie selbst eine erworbene Vollkommenheit ist, und jede Vollkommenheit zur Glückseligkeit beiträgt. Die Klugheit trägt noch außerdem, daß sie eine Vollkommenheit an sich ist, dadurch zur Glückseligkeit bei, daß sie die Mittel zu den vorgesetzten Zwecken auffindet. Diese Zwecke müssen zwar den praktischen Vernunftprincipien nicht zuwider sein, und in so fern ist die Klugheit immer der Weisheit untergeordnet. Ist aber der Zweck einmal durch die Weisheit berichtiget (für moralisch gut erklärt) alsdann hat die Klugheit ihren guten Gebrauch im Ausfündigmachen der Mittel zu diesem Zwecke.

Klugheit ist nicht nur eine Tugend (Vollkommenheit) an sich, sondern sie wird auch in allen andern Tugenden vorausgesetzt.

Die Anlagen zu allen Tugenden sind dem Menschen angeboren; aber sie werden nur alsdann Tugenden, wenn sie Fertigkeiten werden. Betrachtet man nun die zu erlangenden tugendhaften Fertigkeiten als Zwecke an sich, so muß die Klugheit (so wie bei den äußern Zwecken) die Mittel dazu bestimmen. Es kann also keine Tugend ohne Klugheit geben; und eben so wenig kann es Klugheit ohne Tugend geben, indem Klugheit selbst eine Tugend ist. Sie wird also in allen Tugenden, worunter sie selbst mit begriffen ist, vorausgesetzt, nehmlich die Klugheit, als angeborne Fertigkeit, wird der Klugheit, als erworbenen Fertigkeit, vorausgesetzt. —

Siebentes Buch.

I. Es gibt dreierlei Arten von Unsittlichkeit: Bosheit, Unenthaltsamkeit und unnatürliche Wildheit, deren Gegentheile Tugend, Enthaltsamkeit und übermenschliche götterrühmliche Heldentugend sind.

So wie Tugend in der Achtung für das Moralgesetz, so ist die ihr entgegen gesetzte Bosheit in der Verachtung desselben gegründet. Unenthaltsamkeit hingegen zeigt keine Verachtung des Moralgesetzes, sondern Ueberwältigung durch Leidenschaften. Unnatürliche Wildheit ist ein solches Laster, das nach diesen beiden Arten, ohne eine besondere Disposition des Körpers voraus zu setzen, unerklärbar ist. Im zweiten Abschnitte kommen einige moralische Fragen vor, die aber erst in der Folge genau entwickelt und beantwortet werden.

III. Unmäßigkeit ist die Folge eines Grundsatzes, immer das gegenwärtige Vergnügen zu verfolgen, Unenthaltsamkeit aber ist nicht Folge eines Grundsatzes, sondern bloß Schwäche, dem Triebe nach Vergnügen zu widerstehen. Der Grund der Unenthaltsamkeit aber muß nicht darin gesucht werden, daß der Unenthaltsame keine Ueberzeugung, sondern bloß Meinung (von dem Verhältnisse des Objekts zu seiner Glückseligkeit) habe, denn er kann auch meinen,

überzeugt zu sein, und also nicht gegen sein besseres Wissen handeln, welches doch bei der Unenthaltsamkeit immer vorausgesetzt wird, sondern darin, daß die entgegen gesetzte Ueberzeugung nicht lebendig der Seele vorschwebt. Außerdem kann das Wissen im Allgemeinen richtig sein, und dennoch dagegen gehandelt werden, weil die Handlung individuell ist.

Unenthaltsamkeit, welche nichts andres als die Ueberwältigung durch Leidenschaft gegen das bessere Wissen zu handeln ist, kann nicht darin ihren Grund haben, daß der Unenthaltsame das sich ihm präsentirende Vergnügen für ein größeres Gut hält, als die Enthaltung davon, und sich in diesem Urtheile irret, denn in diesem Falle würde er nicht unenthaltsam heißen, weil er nicht gegen sein besseres Wissen handelt, sondern entweder ist das bessere Wissen, das ihn von dem Genusse des Vergnügens abhalten soll, nicht ein lebendiges (in Empfindung übergegangenes) Wissen; oder die Unenthaltsamkeit ist bloß scheinbar, indem das bessere Wissen einen allgemeinen Satz, die Handlung dagegen aber die Individualität betrifft. Die Handlung ist also nicht gegen das bessere Wissen, weil sie sich auf ganz verschiedene Gegenstände beziehet. Dieses ist es, was in der Glückseligkeitslehre das Urtheil über die Vernunftmäßigkeit oder Unvernunftmäßigkeit der Handlungen so sehr erschwert, und fast unmöglich macht. Der aus der Erfahrung abstrahirte allgemeine Satz ist niemals allgemein genug, um jeden vorkommenden besondern Fall mit Sicherheit darunter subsumiren zu können.

VI. Die Unenthaltsamkeit im Zorne ist minder unmoralisch, als in andern Leidenschaften, denn der Zorn scheint die Stimme der Vernunft zu hören, aber nicht recht zu verstehen. Ihm liegt das Gefühl eines Unrechts zum Grunde; da hingegen der Lustgier ein thierisches Gefühl zum Grunde liegt. Auch sind heimtückische Menschen allemal die gefährlichsten und ungerechtesten; der jähzornige aber ist am wenigsten heimtückisch. Außerdem leidet der Zornige selbst darunter, und ist in so fern weniger freiwillig.

Dieses alles ist an sich klar und braucht keine weitere Erklärung.

XIII. Daß der Schmerz ein Uebel, und daher zu meiden sei, ist ausgemacht. Vergnügen ist dem Schmerze entgegen gesetzt, also etwas Gutes. Die Behauptung des Speusippus, daß in dem Vergnügen sowohl als Schmerze Extreme sind, keines von beiden, sondern das Mittel gut sein kann, gilt hier nicht, weil doch niemand behaupten wird, daß das Vergnügen etwas Böses sei.

Die Behauptung des Speusippus ist gar nicht so ungereimt, wie sie zu sein scheint. Es ist eine allgemein anerkannte, durch Erfahrung bestätigte Wahrheit, daß mit jeder ungehinderten Aeußerung einer Thätigkeit des empfindenden Subjekts Vergnügen, so wie mit der gehinderten Schmerz verknüpft ist. Diese Thätigkeit mag dem Subjekte vor dem Genusse des Vergnügens oder erst durch denselben bekannt sein. Ein Beispiel der ersten Art ist die angenehme Empfindung, die die Mu-

sik bei demjenigen hervorbringt, der sie schon kennt; der zweiten Art aber ist die angenehme Empfindung, die sie bei dem hervorbringt, der noch keine Musik gehört hat. In beiden Fällen ist der ungehinderten Thätigkeit die gehinderte vorhergegangen; mag etwas Aeußeres oder andere Thätigkeiten des Subjekts selbst diese Hinderung verursacht haben. Nun aber ist es bekannt, daß eine jede Empfindung durch eine ihr entgegen gesetzte Empfindung erhöhet wird. Das Vergnügen, das auf Schmerz folgt, ist also stärker, als es an und für sich sein würde, und so auch umgekehrt. So kann auch eine Empfindung durch Gewohnheit oder eine zufällige Association, einen höhern Grad erhalten, als ihr an sich zukommt. Die auf diese Art erhöheten Empfindungen von Vergnügen und Schmerz sind Extreme, zwischen welchen nicht die Gefühllosigkeit, sondern das Gefühl des in dem wahren Verhältnisse des Objekts zum empfindenden Subjekte, von einer gewissen Art gegründete absolute (nicht durch Kontrast ꝛc. entsprungene) Vergnügen in der Mitte liegt. Dieses Vergnügen ist allerdings (als ein Mittel) ein Gut; da hingegen jenes (als Extrem) ein Uebel ist. Vergnügen hat also kein Maximum, wohl aber ein Minimum, welches gut genennet werden kann. Diese Art des Vergnügens ist die in dem wahren Verhältnisse des Objekts zum Subjekte gegründete natürliche, jene aber die in den zufälligen Umständen des Subjekts (daß es nehmlich vorher zufälliger Weise vom Kontraste ꝛc. afficirt war) faktitive. Ich werde die größte mögliche Summe der Vergnügungen dieser Art Glückseligkeit, in wie fern sie vom Glücke oder Zufalle abhängt, die

jener Art aber Seligkeit nennen. Mit dem Schmerze hingegen verhält es sich hierin ganz anders. Dieser ist nicht bloß als Extrem (im zu viel oder zu wenig), sondern sowohl in Rücksicht auf seine Ursache (die Aufhebung einer Realität ist), wie auch als Empfindung an und für sich betrachtet, ein Uebel. Hier kann es also kein Mittel geben.

Alle empfindende Wesen suchen Vergnügen, aber ein jedes auf eine seiner Natur eigenthümliche Art. Vielleicht suchen auch alle weder das Vergnügen, was sie zu suchen wähnen, noch das, welches sie vorgeben, sondern alle mit einander eines und das nehmliche; denn alle Dinge haben in ihrer Natur etwas Göttliches.

Alle empfindende Wesen streben nach Vergnügen. Dieses ist ein Erfahrungssatz. Es gibt aber einen noch allgemeinern Satz, diesen nehmlich: Alle Wesen überhaupt streben nach dem Guten. Dieser Satz liegt schon in der Worterklärung. Gut ist das, wornach alles strebt. Die Realerklärung wird also sein: gut ist einem jeden Wesen die Erreichung seiner Bestimmung. Entwickelung seiner natürlichen Fähigkeiten und Anlagen. Das Subjekt ist in beiden Sätzen eben dasselbe, nur daß es in dem letztern von größerm Umfange als in dem erstern ist. Die Prädikate sind aber verschieden. Nun gibt es aber noch einen dritten Satz, der jene beide verbindet. Mit der Entwickelung einer jeden natürlichen Fähigkeit ꝛc. eines jeden empfindenden Wesens ist eine Art von Vergnügen verknüpft. Dieses bringt den Philosophen auf die sehr gegründete Vermuthung, daß nicht nur alle den empfindenden Wesen eigen=

thümlichen Vergnügungen etwas Gemeinschaftliches (objektiv) haben müssen, sondern auch, daß der Strebepunkt aller Wesen überhaupt etwas allen Gemeinschaftliches ist, und sie nur in der besondern Bestimmung dieses Gemeinschaftlichen von einander abweichen, so daß das wahre Streben eines jeden Wesens, dieses Gemeinschaftliche zum Zwecke hat, der aber nicht ohne die einem jeden eigenthümliche besondere Bestimmung darstellbar ist; denn alle Dinge haben in ihrer Natur etwas Göttliches, d. h. Unbegreifliches, nehmlich die innere Beschaffenheit derselben an sich, als Grund der Erscheinungen, so daß das subjektive Streben in der Erscheinung (nach Vergnügungen) eine, obzwar unbegreifliche Folge jenes objektiven Strebens.

XIV. Das wahre, als ein Gut zu betrachtende Vergnügen ist dasjenige, was die vernunftmäßige Aeußerung einer Thätigkeit begleitet. Was darüber geht, ist kein Gut, weil es die Folge einer fehlerhaften Aeußerung, die entweder angeboren, oder durch Gewohnheit erlangt worden ist; und dann auch, weil es ein Heilmittel des Verlangens ist.

Ich habe schon vorher den allgemeinen Erfahrungssatz angeführt, daß mit jeder Aeußerung einer Thätigkeit oder Entwickelung einer Fähigkeit immer ein Vergnügen verknüpft ist. Dieses Vergnügen ist natürlich, und daher gut. Das, was darüber geht, muß in einer fehlerhaften Einrichtung des Subjekts oder in einer zufälligen Angewöhnung, oder in dem

Kontraste mit einem vorhergegangenen Schmerze in zufälliger Association rc. seinen Grund haben. In allen diesen Fällen wird dem Vergnügen ein unnatürlicher Zustand des Subjekts vorausgesetzt, woraus sich dieses Uebermaß begreifen läßt.

Achtes Buch.

I. Freundschaft ist nicht eine Tugend, oder doch nicht ohne Tugend, und zugleich ein unentbehrliches Bedürfniß des Lebens. Sie ist Naturtrieb; die Gesetzgeber beabsichten daher die Freundschaft noch mehr als die Gerechtigkeit. Endlich scheint auch das Gerechteste der höchste Grad der Freundschaft zu seyn.

Wenn Freundschaft überhaupt eine solche Stimmung des Begehrungsvermögens bedeutet, wodurch ein Mensch geschickt ist, mit andern (mehr oder weniger) in gesellschaftlicher Verbindung zu leben, so ist Freundschaft, in so fern sie erworben wird, eine Tugend, oder sollte auch in dem Menschen eine Anlage oder ein Naturtrieb dazu seyn, so ist doch dieses allein dazu nicht hinlänglich, indem darunter nicht etwas vorhergehendes, sondern etwas Uns zu einer Eigenschaft gewordenes verstanden wird. Außerdem ist sie auch ein unentbehrliches Bedürfniß des Lebens. Daher beabsichten auch die Gesetzgeber, deren Bestimmung ist, nicht wie die der Moralisten, die Regeln der Moral aus ihren Prinzipien herzuleiten, und zum allgemeinen Gebrauche aufzustellen, sondern hauptsächlich durch ihre Gesetze, diesen Gebrauch indirekt zu befördern, mehr, d. h. unmittelbar,

die Freundschaft als die Gerechtigkeit, die vermittelst der Freundschaft erworben wird. Auch scheint das Gerechteste (der höchste Grad der Gerechtigkeit) der höchste Grad der Freundschaft zu seyn, weil Gerechtigkeit bloß eine negative Freundschaft, wovon der höchste Grad die positive Freundschaft (nicht nur keine Neigung zu schaden, sondern auch Neigung zum Wohlwollen) ist.

II. Aber Freundschaft ist nicht nur nothwendig, sondern auch moralisch schön.

Die erworbene Disposition eines Menschen, sich mit andern in Harmonie zu setzen, ist ohne Zweifel eine moralische Schönheit, die ein allgemeines Wohlgefallen bewirkt.

III. Einige glauben, daß Leute von einem freundschaftlichen Charakter, eben dadurch schon (moralisch) gute Menschen sind.

Wäre bey einem moralisch guten Charakter bloß auf die dadurch bestimmten guten Handlungen Rücksicht zu nehmen, so hätte diese Meinung allerdings ihren Grund. Da es aber in der That, nicht bloß auf gute Handlungen, sondern hauptsächlich auf den guten Willen, wodurch sie bestimmt werden, ankommt; so erfordert dieser Satz eine Einschränkung, daß nehmlich solche Leute nur in so fern moralisch gut sind, in wie fern der gute Wille auf ihre Bestimmung zur Freundschaft Einfluß hat. —

IV. Ueber das Wesen der Freundschaft wird nicht wenig gestritten. Einige setzen sie in einer gewissen Gleichheit, andere behaupten das Gegentheil. Wir wollen hier aber auf diese physischen Hypothesen von dem Entstehungsgrunde der Freundschaft keine Rücksicht nehmen, und bloß die Freundschaft an sich, ihrer Eintheilung nach, betrachten.

Freundschaft setzt ein Bedürfniß zur Geselligkeit voraus. Nun können aber Menschen aus zweierlei Gründen in irgend eine gesellschaftliche Verbindung mit einander treten, entweder um durch eine Art von Tausch ihre Bedürfnisse wechselseitig zu befriedigen, oder um dafür einen außer ihnen liegenden gemeinschaftlichen Zweck zu erhalten. Alle Arten von Freundschaft lassen mehr oder weniger das eine oder das andere durchblicken. Die eheliche Verbindung z. B. enthält mehr von der ersten Art in sich; eine Handlungskompagnie aber mehr von der zweiten. Jene beruht offenbar auf Ungleichheit, denn nur dadurch ist eine wechselseitige Befriedigung der Bedürfnisse möglich. Soll ich mit jemanden in eine Verbindung dieser Art treten, so muß er etwas besitzen, was ich nicht besitze, und dessen ich doch bedarf; und so auch umgekehrt. Hier ist der beabsichtigte Zweck der Verbindung einem jeden eigen. Die zweite Art hingegen beruht auf Gleichheit, weil nur dadurch ein gemeinschaftlicher Zweck möglich ist.

II. Der Begriff von Freundschaft läßt sich am besten durch den Begriff von Liebe erörtern.

Wenn ein Begriff zu abstrakt ist, seine Merkmahle zu fein, und zu sehr in einander verwickelt sind, so thut man am besten, wenn man einen ihm untergeordneten mehr konkreten Begriff vornimmt, und jenen daraus (nach gehöriger Abstraktion) entwickelt. Liebe enthält den allgemeinen Begriff von Freundschaft, mit Hinzufügung besonderer Bestimmungen. Dieser Begriff läßt sich daher aus jenem am besten entwickeln.

Man liebt nicht alles, sondern bloß das Liebenswürdige, d. h. man liebt nicht ohne Grund, sondern Liebe hat immer einen Grund.

Dieses ist entweder etwas Gutes, oder Angenehmes, oder Nützliches. Diese aber können sowohl absolut als relativ sein. Offenbar liebt aber jeder, was ihm gut ist. Aber auch das an sich Gute ist liebenswürdig. Dieses macht aber keinen Unterschied, denn alsdann erscheint ihm jenes unter der Gestalt von diesem.

Der Liebe liegt entweder das unmittelbare, objektive und allgemeingültige Gute, oder das in Beziehung auf die Empfindung Angenehme; oder das als Mittel zu jenen beiden vorgestellte Nützliche. Hier entsteht also die Frage: gibt es ein allgemeines Kriterium des Guten? denn das Nützliche wird durch die Vorstellung der Zweckmäßigkeit, unter Voraussetzung eines gegebenen Zweckes, durch die Vernunft erkannt, das Angenehme wird als ein solches durch Empfindung bestimmt, sie brauchen also kein anderes Kriterium. Wodurch soll aber das objektive und allgemeingültige Gute bestimmt werden? Doch, gesetzt auch, daß es kein solches Kriterium gebe, so wird doch der Begriff eines solchen Guten allgemein vorausgesetzt. Das Angenehme in der Empfindung, und das sich darauf beziehende Gute wird getadelt, wenn es nicht dem absoluten objektiven Guten gemäß vorgestellt wird. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, kann also das für ihn Gute nur in so fern lieben, als es von ihm mit dem absoluten Guten übereinstimmend vorgestellt wird. Er liebt also das, was von ihm als liebenswürdig vorgestellt wird. Dieses läßt sich auch auf Freundschaft anwenden.

Liebe kann ohne Gegenliebe so wenig, als Freundschaft ohne wechselseitiges Wohlwollen Statt finden; dieses muß aber beiden nicht unbekannt sein. Freunde heißen also diejenigen, die aus einem der angeführten Bewegungsgründe sich wohlwollen und Gutes wünschen, und zugleich einander kennen.

Liebe und Freundschaft, da sie wechselseitig sind, finden bloß zwischen Personen, aber nicht zwischen Personen und Sachen, oder allgemeinen Eigenschaften, die sich auf Personen überhaupt beziehen, Statt. Wer eine ganz unbekannte Person, die er sich als tugendhaft vorstellt, liebt, der liebt in der That keine bestimmte Person, sondern die Tugend in Beziehung auf irgend eine Person überhaupt.

III. Freundschaft, die auf Nutzen und Vergnügen beruht, ist von zufälligen Umständen abhängig. Die vollkommenste Freundschaft ist die der Tugendhaften.

Nutzen und Vergnügen verändert sich mit Veränderung des Subjekts und des Objekts; also auch die darauf beruhende Freundschaft. Die Tugend hingegen (oder jede objektive Vollkommenheit überhaupt) ist eine in dem Wesen der Vernunft gegründete, erworbene Eigenschaft; die Vernunft aber bestimmt die freie Willkühr durch ihre Form a priori, von allen zufälligen Umständen des Subjekts der Handlung abstrahirt. Die Tugendhaften lieben zwar einander wegen der Tugend; da aber die Tugend eben das ist, was ihre Person ausmacht, so lieben sie einander ihrer Person wegen. Alles übrige aus diesem und folgendem Buche enthält von der einen Seite nichts Merkwürdiges, als auch von der andern Seite betrachtet, nichts völlig Bestimmtes, nach einer

strengen Methode aus Principien hergeleitetes. Wir wollen es daher mit Stillschweigen übergehen.

Zehntes Buch.

I. Einige behaupten, das Vergnügen sei ein Gut, andere, es sei ein großes Uebel; jene vielleicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Satzes, diese, weil sie ihre Behauptung dem menschlichen Geschlechte für vortheilhafter halten, um die natürliche Neigung der Menschen zu kontrabalanciren. Da sie aber selbst ihrer Lehre zuwider handeln, so machen sie sich dadurch verdächtig.

Jene Philosophen legen den Satz: das Vergnügen ist ein Gut, ihrem Systeme als Axiom zum Grunde. Ihre Absicht ist hierbei nicht, diesen Satz zu lehren, sondern was sie sonst lehren wollen, daraus herzuleiten. Diese hingegen tragen ihre Behauptung (die an sich paradox genug ist) als einen zu beweisenden Satz vor. Sie sind vielleicht selbst von der Falschheit ihres Satzes überzeugt, sie halten aber dafür, daß, indem er keine übeln Folgen haben kann (weil doch die Neigung entgegen arbeitet), er dem wahren Satz, der aber leicht gemißbraucht werden, und also üble Folgen haben kann, vorzuziehen sei. Der Philosoph aber wendet dagegen ein, daß, indem diese Herren ungeachtet dieser Behauptung, als Menschen dem Vergnügen nachhängen, sie nothwendig dadurch ihren Kredit verlieren, und diesen von ihnen vorgegebenen löblichen Zweck nicht erreichen können. Er will daher hierin ehrlicher zu Werke gehen.

II. Eudor hielt das Vergnügen für das höchste Gut, weil alles zu demselben hinstrebt. Wer aber behauptet, daß das, wornach alle hinstreben, kein Gut sei, der sagt eigentlich nichts; denn von dem, was allen scheint, behaupten wir, daß es ist.

Diese letztern nehmlich läugnen es nicht, daß alles nach Vergnügen strebt, auch nicht, daß das, wornach irgend ein Subjekt strebt, demselben als ein Gut scheinen muß. Sie behaupten aber, daß das Vergnügen, diesem zu Folge, kein wahres, sondern ein Scheingut ist; aber, erwiedert der Philosoph, da es allen so scheint, so ist diese Allgemeingültigkeit ein Kriterium der objektiven Realität.

III. Wenn das Vergnügen auch keine Qualität ist, so gehört es deßwegen doch unter die Güter.

Das Vergnügen ist keine Beschaffenheit des Objekts an sich, sondern sein Verhältniß zum empfindenden Subjekte; aber eben so ist ein jedes andere Gut ein solches Verhältniß. Gut ist das, wornach alles (ein jedes Wesen) hinstrebt. Wir wollen es fürs Erste dahin gestellt sein lassen, ob dieses, wornach alle Wesen streben, etwas einem jeden Eigenthümliches, oder allen Gemeinschaftliches sei. Das Vergnügen ist das, wornach alle empfindende Wesen streben. Nun ist zwar das Vergnügen keine objektive Beschaffenheit, sondern bloß ein Zustand des Subjekts. Da aber in der Erklärung des Guten es unbestimmt gelassen wird, ob das, wornach alle Wesen streben, eine objektive Beschaffenheit oder ein Zustand des Subjekts

sei, so kann das Vergnügen (wornach empfindende Wesen streben) von den Gütern nicht ausgeschlossen werden.

Diejenigen, die das Vergnügen nicht für das höchste Gut erklären wollen, führen zum Grunde an, daß das höchste Gut etwas Vollkommenes sein muß; das Vergnügen aber entsteht, wächst und vergeht, also nichts Vollkommenes ist. Aber es ist nicht wahr, daß wir im Vergnügen einen Ursprung und eine Bewegung wahrnehmen. Der Uebergang (des Subjekts) zum Vergnügen kann allerdings plötzlich oder auch langsam sein. Der Genuß selbst aber ist niemals plötzlich. Der Genuß des Vergnügens aber ist das Vergnügen selbst. Was entsteht, kann in dem, woraus es entsteht, wiederum aufgelöst werden. Beim Vergnügen aber ist es der Fall nicht.

Das Gefühl der Wahrheit, Schönheit u. s. w. ist von den sinnlichen Gefühlen auf eine merkwürdige Art verschieden. Diese sind individuell, und werden durch das individuelle Verhältniß des Objekts zum Subjekte bestimmt. Jene hingegen sind allgemein, und werden durch das a priori bestimmte Verhältniß des Objekts zum Subjekte seiner Wirklichkeit nach bestimmt. Die sinnlichen Gefühle, so wie alle wirkliche, entstehen, wachsen und vergehen, so daß sie alle mögliche Grade der Intension und der Dauer annehmen können. Das Gefühl der Wahrheit, Schönheit u. s. w. entsteht gleichfalls, seiner Wirklichkeit nach (in einem gegebenen wirklichen Subjekte). Da aber das Wesen der Wahrheit, Schönheit u. s. w. eben darin besteht, daß sie allgemeingültig sind, so muß von diesem Gefühle

(Wahrnehmung) das Wirklichsein abstrahirt werden, um Wahrheit, Schönheit, rein, ohne allen empirischen Zusatz, d. h. ihrem Wesen nach, zu erhalten. Alsdann aber entsteht in der That dieses Gefühl nicht, weil eben das, was entsteht, dazu nicht gehört. Was entsteht denn hier? Nichts andres als die als Bedingung zur Wahrnehmung erforderliche Disposition des Subjekts; eben so wie das Bild eines Objekts nicht im Stahl nach seiner Polirung entsteht, sondern vielmehr die als Bedingung dazu erforderliche polirte Fläche entsteht, weil Entstehen nicht anders als durch Veränderung nach dem Gesetze der Stätigkeit gedacht werden kann. Eine solche Veränderung aber ging hier offenbar mit dem Stahle, nicht aber mit dem Bilde vor. Eben so wenig kann das Vergnügen, in wie fern es einen allgemeingeltenden Grund hat, wie das Vergnügen an der Wahrnehmung der Wahrheit, Schönheit u. s. w. entstehen.

Es gibt aber noch einen andern sehr richtigen Grund, warum man nicht sagen kann, die Wahrnehmung der Wahrheit, Schönheit u. s. w., so wie das damit verknüpfte Vergnügen, entstehe, nehmlich diesen, weil, wie schon bemerkt worden, das Entstehen nach und nach, nach dem Gesetze der Stätigkeit vorgestellt werden muß; Wahrheit, Schönheit aber untheilbare Einheiten sind, deren Entstehung auf diese Art nicht begreiflich gemacht werden kann. Die Vorstellungen der zu vergleichenden Objekte folgen allerdings im Gemüthe auf einander. Die Vergleichung selbst und

das darauf gegründete Urtheil muß ganz ohne Zeitfolge gedacht werden.

Woraus erhellet, daß das vernünftige allgemeingeltende Vergnügen nicht entstehe u. s. w., und folglich als etwas Vollkommenes gedacht werden kann.

Sie behaupten ferner, daß der Schmerz die Entbehrung eines Bedürfnisses der Natur sei, das Vergnügen aber eine Befriedigung desselben. Aber wenn schon mit der Befriedigung Vergnügen und mit der Entbehrung Schmerz verknüpft ist, so sind doch die letztern nicht mit den erstern einerlei.

D. h. Vergnügen und Schmerz sind allgemeiner als Befriedigung und Entbehrung. Wo diese anzutreffen sind, müssen auch jene anzutreffen sein, aber nicht nothwendig umgekehrt; indem wir auch ohne vorhergegangene Befriedigung und Entbehrung Vergnügen und Schmerz empfinden können. Dieses ist zwar der Erfahrung gemäß. Aber man könnte doch annehmen, daß Vergnügen und Schmerz immer Folgen solcher Befriedigung und Entbehrung sind, ohne daß wir uns immer des Vorhergehens dieser letztern bewußt sind. Die Begierde beziehet sich auf alle Gegenstände des Vergnügens, ohne Unterschied, die aber vor dem wirklichen Genusse des Vergnügens, als eine todte Kraft, nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann.

Auch haben wir Triebe zu gewissen Kraftäußerungen, die, wenn schon sie mit Vergnügen verknüpft sind, dennoch nicht erst durch das Vergnügen bestimmt werden.

Hierauf könnte man aber erwiedern, jene Behauptung (daß Vergnügen Befriedigung sei) gelte bloß von Begierden, d. h. Trieben, die mit Bewußtseyn des Zwecks verknüpft sind; diese blinden Triebe aber seien keine Begierden, und der Satz werde berichtiget so lauten: Vergnügen besteht in Befriedigung einer Begierde oder eines Triebes. Aber dieses letztere ist eben das, was der Philosoph haben will, daß es nehmlich eine Art von Vergnügen gibt, die, ohne erst empirisch erkannt zu werden, und dadurch das Subjekt zu bestimmen, selbst durch dergleichen Triebe a priori bestimmt wird; damit hat der Philosoph für die Moral viel gewonnen, denn daraus folgt, daß man, aus dem Grunde, weil alles nach Vergnügen strebt, nicht bloß Begierden, sondern Triebe zu befriedigen suchen muß, weil diese Befriedigung gleichfalls Vergnügen zur Folge hat; und vielleicht wird es sich nachher zeigen, daß, in Kollisionsfällen, diese Art des Vergnügens jener vorzuziehen sei. —

IV. So wie die Wahrnehmung eines Objekts in einem untheilbaren Zeitmoment geschieht, so ist es auch mit dem Vergnügen, so, daß das Vergnügen nicht in der Zeit entsteht.

Das Anschauen oder Denken eines Objekts ist eine Handlung des Subjekts, worin keine Zeitfolge Statt findet. Das Mannigfaltige (Materielle) in einer Anschauung, wird in einer Zeitfolge percipirt. Die Apprehension dieses Mannigfaltigen zu einem geordneten Ganzen aber geschieht noth=

wendig ohne Zeitfolge, so wie die Vorstellung eines Gebäudes z. B. nicht wie die Vorstellung der Materialien nach und nach, sondern auf einmal geschehen muß. Eben so ist es mit dem Vergnügen, es ist eine einfache, in jedem Zeitmoment vollendete Vorstellung. Das Subjekt kann mehr oder weniger Vergnügen genießen, das Vergnügen kann von längerer oder kürzerer Dauer sein, dieses alles aber betrifft nicht das Vergnügen an sich. So wie eine Wahrheit nicht deßwegen mehr oder minder Wahrheit ist, weil das Subjekt dieselbe eine längere oder kürzere Zeit denkt. —

Vergnügen ist Folge einer jeden Kraftäußerung. Da aber die Kraftäußerung natürlich (dem Gegenstande angemessen) oder unnatürlich sein kann, so wird auch das Vergnügen natürlich oder unnatürlich sein. Das vollkommene Vergnügen aber ist das natürliche.

Hier gerathen wir auf einen in der Moral sehr wichtigen Satz. Jede Befriedigung eines Triebes oder einer Begierde (Kraftäußerung) hat Vergnügen zur Folge. Nur mit diesem Unterschiede, daß die der Natur des Gegenstandes angemessene Befriedigung eines natürlichen Triebes natürlich, die Befriedigung einer Begierde aber als eines nicht natürlichen, sondern erkünstelten Triebes, unnatürlich ist, und da es wahr ist, daß die Natur mit jeder Kraftäußerung überhaupt Vergnügen verknüpft hat, so wird sie auch gewiß mit jeder natürlichen und also vollkommenen Kraftäußerung, ein vollkommenes Vergnügen verknüpft haben, und da das vollkommene Vergnügen, wie ein jeder eingestehen wird, dem unvollkommenen vorzuziehen sei, so muß auch die natürliche Kraftäußerung als die Ursache von jenem, der unnatürlichen, als Ursache von diesem, vorzuziehen sein. Um also unsere Begierden, nach den Vorschriften der Vernunft zu berichtigen, müssen wir das, was zufällige Umstände, Gewohnheit u. s. w. darin herein gebracht hat, davon absondern, und nur das, was bloß Folge oder natürliche Kraftäußerung ist, zurück behalten, d. h. wir müssen unsere Begierden auf Triebe reduciren.

Zum vollkommenen Genusse des Vergnügens gehört die Vollkommenheit (Gesundheit) des Organs. Dieses kann aber durch einen unrichtigen Gebrauch verdorben werden, und ist es einmal verdorben, zu einem unrichtigen Gebrauche verleiten.

So wie durch einen unrichtigen Gebrauch der sinnlichen Vergnügungen Krankheit, und durch Krankheiten ein verdorbener Geschmack, der einen unrichtigen Gebrauch zur Folge hat, entspringt. Zur moralischen Besserung des Menschen gehört also eine genau angestellte Untersuchung über den Zustand der Gesundheit seines Begehrungsvermögens.

Es vollendet aber das Vergnügen die Kraftäußerung, nicht als eine inwohnende Fertigkeit, sondern als ein mitbegleitender Zweck.

Das ursprüngliche (nicht durch Gewohnheit entstandene) Vergnügen entsteht nicht erst, wie eine Fer-

tigkeit, durch Wiederholung eben derselben Kraftäußerung, sondern es ist von einer jeden Kraftäußerung unzertrennlich, ja sogar die Wiederholung schwächt in gewissen Fällen das Vergnügen, denn je öfter die Handlung, wodurch die Kraftäußerung geschieht, wiederholt wird, desto schwächer wird der Eindruck des Subjekts und die demselben proportionirte Gegenwirkung des Subjekts, d. h. seine Kraftäußerung.

Man könnte auch sagen, alle streben nach Vergnügen, weil alle nach Lebensgefühl streben.

Das Lebensgefühl ist nichts andres, als das Bewußtsein einer Kraftäußerung überhaupt. Da nun mit jeder bestimmenden Kraftäußerung eine bestimmte Art des Vergnügens verknüpft ist, so muß auch Vergnügen überhaupt mit jeder Kraftäußerung überhaupt verknüpft sein; und alle streben nach Vergnügen nicht an und für sich, sondern als Merkmahl einer Kraftäußerung, welches mit der Kraftäußerung selbst das Lebensgefühl ausmacht.

V. Das Vergnügen vermehrt die ihm entsprechende Kraftäußerung, und vermindert eine jede andere ihm nicht entsprechende Kraftäußerung.

Dieses ist offenbar. Wer zu einer Kunst, Wissenschaft u. s. w. Lust hat, wird sie gewiß mit mehrerer Leichtigkeit fassen, und darin mehr Progressen machen, als ein anderer, der es selbst ex professo treibt. Die Kraftäußerung wird also durch das Vergnügen vermehrt, indem sie mehreres bewirkt, als sie sonst hätte bewirken können. Wiederum stört ein Vergnügen von heterogener Art die Kraftäußerung, und wird dadurch ein Mittel zur Zerstreuung.

Obschon das Vergnügen an sich keine Beschaffenheit des Objekts, sondern bloß eine, durch sein Verhältniß zum Subjekte verursachte Vorstellung ist, so können wir doch das objektive gemeingeltende von dem bloß subjektiven Vergnügen unterscheiden, jenes, aber nicht dieses, muß gesucht werden.

Das Vergnügen ist, so wie jede Empfindung überhaupt, keine Wahrnehmung einer Beschaffenheit des Objekts, sondern bloß eines Verhältnisses desselben zum Subjekte; und doch können wir ein objektives von einem bloß subjektiven Vergnügen unterscheiden. Jenes ist in einer dem Objekte angemessenen Kraftäußerung in Beziehung auf ein Subjekt der Empfindung überhaupt; dieses aber in Beziehung auf dieses oder jenes besondere Subjekt gegründet. In Kollisionsfällen also muß (von einem vernünftigen Wesen) jenes diesem vorgezogen werden.

VI. Ein jedes Vergnügen, das nicht eine Kraftäußerung vermehrt, kann nur als Erholung gebraucht werden.

Eine jede Kraft an sich, wird immer durch Wirken vermehrt. Sie kann von Zero an (vom bloßen Vermögen) alle mögliche Grade annehmen. Mit der Vermehrung der Kraft wird auch die Kraftäußerung und das damit verknüpfte Vergnügen verhältnißmäßig vermehrt. Das Organ aber oder die zu einer Kraftäuße-

rung erforderliche Disposition des Körpers kann abgenutzt, und zu diesem Behufe untauglich werden. Es kann aber noch immer zu einer Kraftäußerung von einem mindern Grade tauglich sein. Da nun diese Kraftäußerung ein verhältnißmäßiges Vergnügen begleitet, Vergnügen aber die Kraftäußerung vermehrt, so kann durch dieses Mittel nach und nach die zum Zwecke vorgesetzte Kraftäußerung erhalten werden. Das wird Erholung genannt.

VII. Die Glückseligkeit ist, in Rücksicht auf ihren Grund (Vollkommenheit) etwas Intellektuelles. Unter allen Kraftäußerungen aber ist die intellektuelle Kraftäußerung die vorzüglichste. Denn erstlich ist ihr Subjekt (das Erkenntnißvermögen) sowohl als Objekt (die Erkenntniß alles Erkennbaren) das größeste und edelste der menschlichen Natur. Auch kann sie den größten Grad der Fertigkeit erlangen, und ist von den zufälligen Umständen am wenigsten abhängig. Ihre Vergnügen müssen also auch an Reinheit und Dauer alle übrige übertreffen. Auch ist diese Kraftäußerung dem Menschen eigenthümlich.

Die Glückseligkeit an sich ist zwar ein bloßer Zustand des Subjekts, sie ist aber dennoch in einer objektiven, durch das Erkenntnißvermögen bestimmbaren Beschaffenheit desselben gegründet, nehmlich in seiner Vollkommenheit. Sie ist also, in dieser Rücksicht intellektuell. Sie ist aber auch noch in einer andern Rücksicht intellektuell, in wie fern sie nehmlich die intellektuelle, dem Menschen eigenthümliche

Kraftäußerung, und allen übrigen, in mehr als einerlei Rücksicht vorzuziehen ist. Ihr Objekt ist unendlich (alle erkennbare Gegenstände) und daher auch ihr Subjekt (das Erkenntnißvermögen, das sich auf alle erkennbare Gegenstände beziehet.) Der Grad der Fertigkeit, den man darin erlangen kann, ist aus eben dem Grunde unbegrenzt, indem eine jede selbst erworbene Erkenntniß diese Fertigkeit vermehrt; und dann ist sie sich selbst hinlänglich, und braucht (außer der dazu erforderlichen Disposition des Subjekts) nichts Aeußeres. Sie kann auch in der Einsamkeit Statt finden, da hingegen die andern Kraftäußerungen und Fertigkeiten (Tugenden) Gesellschaft und andere Objekte voraussetzen.

VIII. Alle andere Tugenden setzen Triebe voraus, die nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens geleitet werden sollen. Die spekulative Tugend aber setzt keinen andern Trieb, als den Trieb zur Erkenntniß selbst, der nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens geleitet werden soll. Die spekulative ist also eine in sich selbst vollendete Tugend.

Dieses ist an sich klar.

Der Gottheit kann keine andere als die spekulative Tugend beigelegt werden.

Sollen wir uns von der Gottheit, als von dem höchsten Wesen eine bestimmte Idee machen, so können wir darunter nichts andres als die vollkommenste Erkenntnißkraft denken, denn nur diese ist über

die Natur erhaben, und ihren Gesetzen nicht unterworfen. Wir haben von Erkenntnißvermögen und Erkenntnißkraft bestimmte Begriffe aus bloßer Reflexion über uns selbst. Unser Subjekt der Erkenntniß ist, indem es sich auf alle mögliche Erkenntniß bezieht, in Rücksicht auf die bloß mögliche, in uns noch nicht wirklich gewordene Erkenntniß, Erkenntnißvermögen; in Rücksicht auf die schon erlangte Erkenntniß aber Erkenntnißkraft. Diese kann ins Unendliche vermehrt werden. Denken wir uns, unsere Erkenntnißkraft hätte ihren höchsten Grad erreicht, so erhalten wir die Idee der Gottheit, mit der wir uns alsdann vereinigen. — Alle andere Kräfte, die wir besitzen, sind den Naturgesetzen unterworfen, und können, sie mögen auch bis ins Unendliche erhöhet gedacht werden, der Gottheit nicht beigelegt werden.

Anmer-

Anmerkungen.

Zu Seite 2, Zeile 16.

Grundsätze und Forderungen rc. Der Satz des Widerspruchs und der Identität sind Grundsätze, die Formen der Urtheile aber sind Forderungen. Es wird ohne allen Beweis allgemein zugegeben, daß Begriffe durch diese Formen verbunden werden können.

Seite 2, unten.

So müssen diese Formen aus der Logik gänzlich wegfallen rc. Hier gleich Anfangs wird die Hauptabweichung meiner skeptisch-kritischen von der dogmatisch-kritischen Methode zu philosophiren angegeben. Diese setzt nehmlich die Logik als eine für sich bestehende schon vollendete Wissenschaft voraus, und beschäftigt sich nur mit dem möglichen Uebergange von der Logik zur Methaphysik, vom bloß formalen zum realen Denken. Jene hingegen nimmt die Logik selbst in Anspruch, weil die logischen Formen nur durch ihren Gebrauch als Formen bestimmt und vollzählig gemacht werden können. Es ist zwar möglich, zwei Vorstellun-

gen A. und B. in einem Urtheile durch die hypothetische Form (wenn A. gesetzt wird, muß auch B. gesetzt werden) zu verbinden. Da aber, wie sich nachher zeigen wird, diese Form so wenig in irgend einer realen Wissenschaft a priori (wie die Mathematik), als in einer Erfahrungswissenschaft einen Gebrauch hat, so ist sie eine Form von Nichts, d. h. keine Form u. dgl.

Seite 4.

Erkenntnißvermögen ist der Grund der Möglichkeit ꝛc. Vermögen wird bloß durch die Wirkungsart und das Gesetz, nach welchem die Wirkung geschieht, bestimmt. Kraft ist die Differential der Wirkung selbst. Jenes ist ein bloß idealisches Wesen, und hat (außer der Wirkung) gar keine Wirklichkeit. Diese ist zwar ein reales Wesen, ihre Wirklichkeit aber muß verschwindend (in fluxu) gedacht werden. So wenig jenes als dieses kann als die Ursache von irgend einer Wirkung gedacht werden, sondern als etwas außer derselben. So ist z. B. in einer Bewegung mit immer veränderter Geschwindigkeit, das Gesetz, nach welchem die Bewegung geschieht, das bestimmte Vermögen. Die Geschwindigkeit in einem jeden Momente; die Kraft (die durch die Wirkung, die sie in einer endlichen Zeit hervorbringen würde, bestimmt wird), welche selbst aber Wirkung eines äußern Objekts (welches den Körper in diese Bewegung setzt) ist.

Seite 16.

Was versteht man unter dieser Wissenschaft? Siehe Kiesewetters Logik.

Seite 23.

Denn ist B. mit A. identisch ꝛc. Identische Sätze haben keinen Gebrauch als Sätze an sich, sondern bloß als Kriterien der Wahrheit, nach der analytischen Methode. Wenn nehmlich ein problematischer Satz: A. ist B., angenommen wird, und man dadurch nach richtigen Schlüssen auf den identischen Satz: X. ist X. geräth, so ist dadurch der problematische Satz apodiktisch bewiesen. Wolf (Logik. 364.) läßt zwar den Gebrauch identischer Sätze darin bestehen, daß vermittelst derselben, als Untersätze, allgemeine Sätze von Individuis gebraucht werden können. Das heißt aber wahrhaftig mit der Vernunft gespielt, wenn man den Satz: hoc, vel quaedam A. sunt C., nicht unmittelbar aus dem Satze (omne A. est C., sondern erst durch diesen Syllogismus herausbringen will.

Major: omne A. est C. Minor: hoc vel quaedam A. est A. Conclus. hoc vel quaedam A. sunt C. Q. E. D. Ich weiß also keinen andern Gebrauch identischer Sätze, als den von mir angezeigten.

Seite 30.

Als durch eine Konstruktion gegeben aber ist es wirklich. Es ist hier die Rede nicht von einer empirischen, sondern von einer reinen Wirklichkeit, deren ubi ein locus geometricus ist.

Seite 72.

Freilich, denn äußere Erfahrung ꝛc. Man gelangt überhaupt zu keiner Vorstellung durch Abstrak-

tion, sondern durch Analysis. Es sei ein Objekt X., von dessen Merkmahlen a, b, c, wir schon klare Vorstellungen haben, so brauchen wir nicht diese erst durch Abstraktion zu erhalten. Haben wir aber noch keine Vorstellungen von diesen Merkmahlen, so gelangen wir zu denselben nicht durch Abstraktion, sondern durch Analysis der gegebenen klaren Vorstellung von X, vermittelst der Urtheile: X. ist a, X. ist b, X. ist c, nicht zu einer Vorstellung an sich, sondern zum Bewußtsein ihrer Allgemeinheit gelangen wir durch Abstraktion. Vermittelst der Urtheile: X. ist a, Y. ist a, Z. ist a, (wo wir von dem Besondern, worin X. Y. Z. unterschieden sind, abstrahiren) gelangen wir zum Bewußtsein der Allgemeinheit der Vorstellung a. Es würde freilich ein fehlerhafter Zirkel sein, wenn man sagen wollte: wir gelangen zu der Vorstellung vom Raume, durch Abstraktion von äußern Objekten, d. h. von Objekten, die im Raume sind, sondern es muß heißen: durch Analysis sinnlicher Objekte, und zur Allgemeinheit dieser Vorstellung, durch Analysis und Abstraktion zugleich. Es sei ein sinnliches Objekt A. gegeben; wir entwickeln seine Merkmahle, und finden, daß ein Merkmahl davon Raum ist. Eben so machen wir es mit andern sinnlichen Objekten B. C. D., wodurch wir zur Allgemeinheit dieser Vorstellung gelangen. Daß aber Raum eine den sinnlichen Objekten nothwendige Vorstellung ist, wird wenigstens in diesem Argumente nicht vorausgesetzt.

Seite 90.

Sondern es geschieht bloß zum Behufe 2c. Mit aller Ehrerbietung, die man großen Männern schuldig

ist, muß ich doch hier bemerken, daß sowohl Leibnitz (Acta Er. A. 1684. p. 540.) als Wolf (Logic. 191-194.) der ihm hierin nachfolgt, den wahren Gebrauch der definitiones geneticae verkannt haben. Nach ihnen sind definitiones geneticae mit den definitiones reales einerlei, weil ihrer Meinung nach, die Realität eines Begriffs bloß dadurch dargethan werden kann, daß man seine Entstehungsart angibt. Dieses ist aber unrichtig; denn man mag mit den genetischen Erklärungen so weit gehen, als man will, so muß man doch zuletzt auf Erkärungen kommen, die nicht genetisch sind. Haben nun diese an sich keine objektive Realität, so können auch die genetischen Erklärungen, worin jene zum Grunde liegen, keine objektive Realität haben. Es muß also Realerklärungen geben, die nicht genetisch sind. Die Erklärung des Zirkels z. B. als einer ebnen Figur, welche durch eine in sich wiederkehrende Linie, deren Punkte alle von einem Punkte in der Figur gleich weit sind, begrenzt ist, die Wolf (L. cit.) für eine bloße definitio nominalis ausgibt, ist in der That eine definitio realis, indem die Möglichkeit einer solchen Figur unmittelbar durch eine Konstruktion a priori erkannt wird. Die definitio genetica des Zirkels, als einer Figur, die durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte in einer Ebene beschrieben wird, ist bloß, wenn eine empirische Bewegung gemeint wird, zum Erfahrungsgebrauch; und diese Erklärung ist in der That ein Satz: Wenn eine empirische Linie sich in einer Ebene um einen ihrer Endpunkte herumdreht, so beschreibt sie einen Zirkel, d. h. unter gedachter Bedingung wird der beschriebene empirische

Raum dem Begriffe des Zirkels subsumirt. Wird aber eine idealische Bewegung gemeint, so sagt in der That diese Erklärung nichts mehr als jene. Man stelle sich vor, als wenn eine Linie ꝛc. sich bewege, d. h. man stelle sich eine Linie vor, worin die Lage des einen Endpunkts unveränderlich ist, in allen möglichen Lagen in der Ebene, welches wiederum nichts mehr heißt als, man stelle sich aus einem Punkte in einer Ebene, nach allen möglichen Richtungen ausgehende gleiche Linien vor. Im ersten Falle wird nicht der Zirkel durch die gedachte empirische Bewegung, sondern umgekehrt, diese durch jenen (welcher an sich möglich ist) möglich. Die empirische Vorstellung von Bewegung macht nicht den Zirkel an sich möglich, sondern dient bloß zum Beweise, daß er an sich möglich sein muß, nach dem Grundsatze: was wirklich ist, ist auch an sich möglich, weil was nicht an sich möglich ist, nicht wirklich sein kann. Eben so könnte man definitiones geneticae aufstellen, die dazu dienen, durch eine intellektuelle Wirklichkeit die Möglichkeit zu beweisen. Z. B. ein gleichseitiges Dreieck ist eine Figur, die dadurch entsteht, daß man sich zwei Zirkel, die einen gemeinschaftlichen Radius haben, von dessen Endpunkten nach dem Durchschnittspunkt beider Zirkel Linien gezogen denkt, wo durch die intellektuelle Wirklichkeit des gleichseitigen Dreieckes (seinen geometrischen Ort, siehe Note S. 30.) seine Möglichkeit bewiesen wird.

Der zweite Gebrauch, den die genetischen Erklärungen haben, ist die hier bemerkte Möglichkeit einer Reduktion, wodurch die schon bekannten Eigenschaften

der erzeugenden, unmittelbar der erzeugten Figur beigelegt werden, die in der Geometrie sehr häufig gebraucht wird, und der vortrefflichen Guldins-Methode zum Grunde liegt.

Eine Konstruktion wird also nicht erst durch eine andere Konstruktion möglich; wohl aber kann es umgekehrt sein, daß eine Konstruktion durch eine andere, die an sich möglich ist, unmöglich wird, wenn die Bedingungen von dieser, die Bedingungen von jener aufheben. Von dieser Art ist z. B. die Konstruktion eines Dekaeders. Fragt man aber: wodurch kann man sich von der Möglichkeit eines Begriffs vor aller (selbst intellektueller) Wirklichkeit versichern? da es doch geschehen kann, daß die Unmöglichkeit seiner Konstruktion in der Folge bewiesen werden wird! So antworte ich: durch seine synthetischen Folgen, indem ein Begriff, der nicht konstruirbar ist, keine synthetischen Folgen haben kann, weil synthetische Folgen nicht aus dem Begriffe, sondern aus seiner Konstruktion hergeleitet werden können; ist also diese unmöglich, so sind auch jene unmöglich.

Seite 91.

Das Subjekt als Objekt verhält sich zu seinem jedesmaligen Zustande, wie eine Fluxion zu ihrem Fluens. Siehe Note Seite 4.

Seite 96.

Die Begriffe von Zirkel und Viereck widersprechen einander nicht. Wenn nehmlich Zirkel nicht

als eine von einer einzigen Linie begrenzte Figur, sondern als eine Figur von der Art, daß alle Linien, die aus einem Punkte in derselben nach ihrem Umfange gezogen werden können, einander gleich sind, erklärt wird; denn daß dieses bei einem Vierecke nicht Statt finden kann, wird nicht unmittelbar aus dem Begriffe analytisch, sondern aus der Konstruktion des Vierecks synthetisch hergeleitet.

Seite 113.

Selbst in einem Rechtshandel ist die Frage über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von dem (rechtlichen) Besitze selbst unzertrennlich. D. h. die Frage: durch welche rechtmäßige Handlung (wodurch man etwas in Besitz nehmen kann) hat die gegebene Person das gegebene Objekt in Besitz genommen? ist von der Frage: ob sie es im (rechtlichen) Besitz hat? unzertrennlich. Ich bin zwar kein Rechtsgelehrter; glaube aber doch, daß die Frage: quid juris? in dem Sinne, den Kant ihr beilegt (durch welche Rechtshandlung kann etwas in Besitz genommen werden) den Richter gar nichts angeht, weil dieses schon durch die Gesetze bestimmt sein muß. Hier ist eben der Fall. Der Physiker z. B. gebraucht reine Verstandesbegriffe von empirischen Objekten (z. B. das Feuer erwärmt den Stein, d. h. das Feuer ist Ursache von der Erwärmung des Steines). Dieser Gebrauch ist demjenigen ähnlich, den jemand von etwas macht, in dessen physischem (nicht rechtlichem) Besitz er ist. Der kritische Philosoph verklagt ihn vor dem Richterstuhle der Vernunft; diese untersucht nun quid juris? d. h. wodurch ist der Physiker zu diesem Ge-

brauche befugt? welches in der That mit der Frage: quid facti? d. h. ob er diese reine Erkenntniß von empirischen Objekten wirklich (rechtmäßig) gebraucht, einerlei ist? Doch da Kant einmal die Frage: quid juris? in einem andern Sinne genommen hat, so wollen wir dieses für jetzt dahin gestellt sein lassen.

Seite 187.

Der Begriff von Bewegung ꝛc. Siehe Karstens Abhandl. I.

Seite 189.

Man beweist hier den Satz ꝛc. Siehe Tacquet Elementa. Append.

Seite 212.

Einem jeden Objekte der reinen Mathematik ꝛc. Versteht sich von selbst, was dem Raume nach, einer, zweien oder allen dreien Dimensionen zukommt, nachdem das Objekt von einer, oder zweien, oder allen drei Dimensionen ist.

Schlußanmerkung.

Eine sehr wichtige Entdeckung, welche aus dem in diesem Werke bisher Erörterten, von dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, unmittelbar folgt, ist diese:

Alle ursprünglichen geometrischen Sätze lassen sich unabgeändert umkehren. Denn alle ursprünglichen geometrischen Sätze sind synthetische Sätze. Der Grund aber, warum sich Sätze unabge-

ändert (in Ansehung der Quantität) nicht umkehren lassen, ist, daß das Prädikat *allgemeiner* als das Subjekt ist. Dieses kann aber nur bei *analytischen* Sätzen, wo das Prädikat im *Begriffe* des Subjekts *enthalten* ist, nicht aber bei *synthetischen* Sätzen, wo das Prädikat nicht im *Begriffe* des Subjekts *enthalten*, sondern mit demselben im *Objekte* verbunden ist, Statt finden; denn eben darum ist der Satz: alle ab sind a, wahr, weil a in ab *enthalten* ist; ich kann nicht umgekehrt sagen: *alle*, sondern *einige* a sind ab; da hingegen dieser Satz: alle a sind b, nicht darum wahr ist, weil b in a *enthalten*, sondern weil beide im *Objekte* unzertrennlich sind. Es ist daher auch umgekehrt wahr, daß *alle* b sind a; aber wohl bemerkt: alle *Ursprüngliche* nicht consequentiae immediatae oder corollaria, weil nur jene und nicht diese *reine synthetische* Sätze sind. Die Axiome, z. B. die gerade Linie ist die kürzste zwischen zweien Punkten, läßt sich unabgeändert umkehren. Eben so auch Euklides I. B. 5 prop. Dieser Satz aber: wenn in zweien Dreiecken die Seiten des einen, einzeln genommen, den Seiten des andern gleich sind, so sind auch die den gleichen Seiten gegenüber liegenden Winkel in beiden gleich, läßt sich nicht unabgeändert umkehren, weil er kein *ursprünglicher rein synthetischer*, sondern ein corollar aus einem solchen ist. Der *ursprüngliche* Satz ist nehmlich: wenn in zweien Dreiecken die Seiten des einen einzeln genommen, mit den Seiten des andern proportionirt sind, so ꝛc. woraus jener Satz unmittelbar folgt, weil in seinem Subjekte das Subjekt des Ursprünglichen enthalten ist; denn wenn $A = B$ und $C = D$, so ist $A : B = C : D$.

Wenn einmal ein Satz aus *Gründen* a priori bewiesen worden ist, diese mögen *logische*, *transscendentale* oder *mathematische* Gründe sein, so braucht er nicht mehr als *Faktum* a posteriori bewiesen zu werden; ja man hat sogar das Recht, alle Instanzen, die ihm zu widersprechen scheinen, als ungültig abzuweisen. Doch ist es nicht überflüssig diesen Schein aufzudecken, und zur völligen Befriedigung zu zeigen, wodurch er veranlaßt worden ist.

Ich habe den Satz: *Alle ursprüngliche mathematische Sätze lassen sich ohne Abänderung umkehren*, aus *logischen* und *transscendentalen* Gründen bewiesen; ich brauche also keine Beispiele anzuführen (die ich häufig anführen könnte), um ihn dadurch noch mehr zu befestigen; ja ich kann sogar die Beispiele, die man dagegen anführen könnte, schon zum voraus für ungültig erklären. Doch ich werde zur völligen Befriedigung zeigen, was es mit dergleichen Beispielen für eine Beschaffenheit hat.

Wenn man in der Mathematik auf Sätze geräth, die nicht ohne Abänderung sich umkehren lassen, so sind sie entweder: 1) nicht *ursprüngliche*, *rein synthetische*, so, daß die *ursprünglichen*, wovon sie unmittelbar abgeleitet, *schon bewiesen* worden sind; oder 2) es ist eine *Lücke in der Erkenntniß*, so, daß die *ursprünglichen*, wovon sie abgeleitet werden könnten, *fehlen*; oder 3) daß es mit der *Umkehrung* selbst nicht richtig zu Werke gegangen ist. Beispiele von der ersten Art: Größen, die einander decken, sind einander gleich. Wenn A

= C und B = D, so ist A : B = C : D. Wenn die Seiten zweier Dreiecke, einzeln genommen, einander gleich sind, so sind auch die den gleichen Seiten gegenüber liegenden Winkel in beiden gleich u. dgl. Diese Sätze lassen sich darum nicht allgemein umkehren, weil sie nicht ursprüngliche synthetische, sondern analytische Sätze sind. Größen, die einander decken, sind einander gleich, heißt so viel: Größen, die einerlei Figur, Lage und Quantität haben, haben einerlei Quantität. Eben so ist Verhältniß überhaupt allgemeiner als Verhältniß der Gleichheit, (indem es ratio aequalitatis und inaequalitatis gibt.) Daher läßt sich der Satz: wenn A = C und B = D, so ist A : B = C : D, nicht allgemein umkehren. Der Satz von den gleichen Dreiecken läßt sich darum nicht umkehren, weil Decken allgemeiner als Gleichsein ist, nun ist das Prädikat in diesem Satze nicht bloß, daß die gedachten Winkel in beiden gleich sind, sondern, daß sie einander decken, (haben einerlei Lage.) Der umgekehrte Satz kann also nicht seyn: wenn die Winkel einander gleich sind, sondern, wenn sie einander decken, so rc. Alle diese Sätze lassen sich darum nicht allgemein umkehren, weil sie nicht ursprüngliche synthetische, sondern analytische Sätze sind. Sie sind geometrische Sätze, ohne geometrisch bewiesen zu werden.

Von der zweiten Art. Wenn die Seite eines Dreieckes verlängert wird, so ist der äußere Winkel größer als jeder gegenüber liegende innere Winkel, läßt sich nicht allgemein umkehren, obschon er ein ursprünglicher synthetischer Satz zu sein scheint. Es zeigt also eine Lücke an, die so ausgefüllt werden muß: wenn eine Seite einer geradlinichten Figur verlängert wird, so ist der äußere Winkel größer als ein jeder innere Winkel, der mit dem Nebenwinkel von jenem weniger als zwei rechte Winkel ausmacht. Jener Satz ist also, in der That, kein ursprünglicher, sondern eine consequentia immediata aus diesem, und prop. 17.

Von der dritten Art, kann zuweilen ein Satz einfach zu sein scheinen und doch aus mehrern Sätzen zusammengesetzt sein. Bemerkt man nun dieses nicht, und will man denselben als einen einfachen Satz umkehren, so wird diese Umkehrung unrichtig sein. Der vorhin angeführte Satz von den gleichen Dreiecken kann auch hier als Beispiel dienen. Er scheint einfach zu sein, und ist doch aus folgenden Sätzen zusammengesetzt: wenn AB = DE, AC = DF, BC = EI, so ist 1) A = D. 2) C = I. 3) B = E. Der umgekehrte Satz ist also nicht, wie es zu sein scheint, wenn A = D, C = F und B = E, so rc., sondern wenn A = D, AC = DF und AB = DE, so ist BC = EF, welche die vierte prop. ist.

Hieraus ergibt sich eine wichtige Erfindungsmethode. Denn so bald ein geometrischer Satz als wahr bewiesen worden ist, ist man auch schon zum voraus versichert, daß sein umgekehrter Satz wahr sein muß, und folglich geometrisch bewiesen werden kann. Man ist also von der Wahrheit eines geometrischen Satzes überzeugt, ehe man noch seinen geometrischen Beweis gefunden hat. So könnte z. B. Euklides, nachdem er die fünfte prop. I. B. bewiesen hat, zum voraus versichert sein, daß sich auch die sechste würde beweisen

lassen. Denn wahrhaftig, ein logischer oder transscendentaler Beweis ist nicht schlechter als ein geometrischer, sondern jener hat noch wegen seiner Allgemeinheit, einen Vorzug vor diesem. — Dieses dispensirt aber keinesweges den Geometer von der Aufsuchung eines geometrischen Beweises; nicht eben um sich von der Wahrheit zu versichern, sondern um die Wissenschaft auf ihrem eigenen Grunde und Boden anzubauen und zu erweitern. —

Aber hier stoße ich auf eine Instanz, die eine Ausnahme zu machen scheint: Wenn man nehmlich die vierte prop. so umkehren wollte: wenn in zweien Dreiecken ABC, DEF, A = D, AC = DF, BC = EF, so ist auch AB = DE, so wird dieser Satz nicht allgemein, sondern bloß unter der Bedingung wahr sein, daß BC > AC und EF > DF ist.

Betrachtet man aber dieses Beispiel genauer, so kann diese Schwierigkeit leicht gehoben werden. In der vierten prop. wird nicht bloß Gleichheit der gesuchten Stücke, sondern Kongruenz bewiesen; wenn AB = DE, AC = DF und A = D, so ist nicht nur BC = EF, sondern sie decken einander. Soll nun dieser Satz umgekehrt, und das Prädikat BC = EF zum Subjekt gemacht werden, so muß in dem umgekehrten Satze, nicht nur BC = EF angenommen werden, sondern sie müssen einander decken; alsdann aber wird es mit diesem Satze allerdings seine Richtigkeit haben. Nur daß in diesem Falle, die Umkehrung zu nichts neuem führen würde. Denn, wenn AC = DF und BC = EF, so, daß sie einander decken, angenommen wird, so muß auch nothwendig C = F angenommen werden. Alsdann aber

ist in der That dieser umgekehrte Satz nichts andres als der umzukehrende selbst. — Aber diese Umkehrung nützt uns doch, indem wir dadurch zum voraus überzeugt sind, daß, wenn das Decken in bloße Gleichheit verwandelt werden soll, es wenigstens einen partikulären umgekehrten Satz geben wird.

Man sieht also hieraus, wie die Logik, selbst zur Erweiterung der Erkenntniß, gebraucht werden kann.

Durch eben diese Bemerkung des Unterschieds zwischen analytischen und synthetischen geometrischen Sätzen, und daß diese, aber nicht jene sich ohne Abänderung umkehren lassen, und das richtige Verfahren in der Umkehrung selbst, können auch die Schwierigkeiten in der Theorie der Parallellinien, und die dadurch unter den Mathematikern veranlaßten Streitigkeiten gehoben werden.

Dieses ist merkwürdig und verdient hier näher ausgeführt zu werden.

Karsten (Abhandlung II. §. 3.) sagt: „die bekannte Schwierigkeit in der Lehre von den Parallellinien, welche bisher bei allen Bemühungen für den eilften Grundsatz beim Euklides, einen völlig scharfen Beweis zu suchen, noch nicht zur allgemeinen Befriedigung gehoben ist, scheint ein merkwürdiges Beispiel zu sein, wie wenig Hülfe man von der Vernunftlehre sich zu versprechen habe. Denn es ist gewiß, daß uns die Regeln von der Konversion hier nicht aushelfen, können.“

Da nun die Regeln der Konversion kein Gegenstand der *Mathematik*, sondern der *Philosophie* sind, so darf ich es wagen, diesem berühmten Deutschen Mathematiker geradezu zu widersprechen, und behaupte, daß die bekannte Schwierigkeit ꝛc. ein merkwürdiges Beispiel zu sein scheint, wie wenig Hülfe man bisher von der Vernunftlehre *zu erhalten gesucht* habe; indem die Regeln der Konversion gehörig gebraucht, uns allerdings hier aufhelfen können.

Ich will nun diesem Schriftsteller Schritt für Schritt folgen.

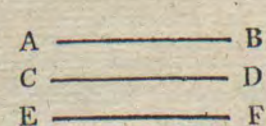
§. 4. „Man kann mit dem Euklides scharf beweisen, zwei gerade Linien, die, wenn sie von einer dritten geschnitten werden, mit ihr zwei innere Winkel einschließen, deren Summe zwei rechte Winkel ausmacht, sind parallel.“ §. 5. „Der umgekehrte Satz lautet so; parallelle Linien machen mit jener dritten geraden Linie, die alle beide schneidet, zwei innere Winkel deren Summe zwei rechte Winkel beträgt.“ Nein, fährt er fort: dieser Satz kann vermöge der Konversion nur *partikulär* ausgesagt werden, wäre er, in seiner *Allgemeinheit* bewiesen, so würde der eilfte Grundsatz des Euklides daraus nach einer rechtmäßigen Konversion, (wo das Prädikat nicht ist, ist auch das Subjekt nicht) folgen. Da aber *Euklides* jenen Satz in seiner *Allgemeinheit* nicht hatte beweisen können, so mußte er diesen ohne *Beweis* als *Grundsatz* annehmen. Dieser Satz hat aber nicht die *Erforderniß* eines *Grundsatzes* indem er nicht ohne *Beweis*, von *selbst einleuchtend* ist u. s. w.“

Also

Also hat *Euklides* unrecht, indem er einen Satz als *Grundsatz* annimmt, der nicht die *Erforderniß eines Grundsatzes* hat!

Nach mir hingegen fällt diese Schwierigkeit gänzlich weg. Der erste dieser Sätze, den *Euklides* beweist, ist ein *synthetischer* Satz. Er kann also ohne Abänderung umgekehrt und der zweite Satz allgemein gemacht werden. Daraus wird nun der berüchtigte eilfte *Grundsatz*, nach einer längst bekannten rechtmäßigen Conversion, folgen. Da aber dieser auf diese Art, bloß *logisch*, aber nicht *geometrisch*, bewiesen wird, so setzte ihn *Euklides*, (der alles geometrisch beweisen wollte), mit Recht unter die Anzahl der *Grundsätze*. Aber er ist nicht *von selbst einleuchtend*! Hierauf erwiedere ich: das braucht er auch nicht zu sein; denn da er *logisch* bewiesen ist, so kann seine *Wahrheit* nicht mehr bezweifelt werden, sollte er auch *geometrisch* nicht bewiesen werden können.

Auf diese Art werden auch die Einwürfe dieses Schriftstellers wider die *Hindenburgsche Theorie der Parallellinien* wegfallen. Der Satz: zwei Linien, deren jede mit einer dritten, die nicht zwischen beiden liegt, parallel ist, sind auch unter einander parallel, ist der umgekehrte Satz von diesem: wenn eine Linie mit einer andern parallel ist, so ist sie auch parallel mit einer jeden Linie, die mit dieser parallel ist.



Es sey AB parallel mit CD, und EF auch parallel mit CD, so ist auch AB mit EF parallel. Denn da (per hypoth.) sowohl

A B als E F mit der zwischen beiden liegenden C D parallel ist, so ist auch (nach I. 30) A B mit E F parallel. Dieser Satz ist synthetisch und läßt sich, meiner Behauptung nach, allgemein umkehren, (so daß der eine Theil des Subjekts: C D ist mit E F parallel, unverändert bleibt; der andere Theil aber: A B ist mit C D parallel, mit dem andern Theil des Prädikats: A B ist mit E F parallel, vertauscht wird.

BIBLIOTHECA UNIV. JAGELL. CRACOVIENSIS